LA PRÉSOMPTION FATALE

Les erreurs du socialisme

FRIEDRICH A. HAYEK

TRADUIT DE L'ANGLAIS
PAR RAOUL AUDOUIN
ET RÉVISÉ PAR GUY MILLIÈRE



Presses Universitaires de France

Sommaire

La liberté n'est pas, comme l'origine du mot pourrait sembler l'impliquer, une exemption par rapport à toute contrainte, elle est bien plutôt l'application la plus effective de chacune des justes contraintes à tous les membres d'une société libre, qu'ils soient sujets ou magistrats.

(Adam FERGUSON)

Les règles de la moralité ne sont pas des conclusions de notre raison.

(David HUME)

Comment des institutions qui servent le bien-être commun et sont d'une importance significative pour son développement peuvent-elles en venir à émerger sans l'existence d'une volonté commune se donnant pour finalité de les établir ?

(Carl MENGER)

Avant-propos

Pour ce livre, j'ai adopté deux règles. Il n'y aura pas de notes en bas de page. Et tous les arguments qui ne sont pas essentiels pour l'établissement des principales conclusions, et qui sont susceptibles d'intéresser surtout les spécialistes, seront ou bien imprimés en caractères plus petits — de façon à indiquer au simple lecteur qu'il peut éviter de les lire sans manquer quoi que ce soit d'important —, ou bien regroupés en des appendices.

Les références aux œuvres citées ou mentionnées seront depuis là notées simplement par de brèves indications entre parenthèses comportant le nom de l'auteur (à moins qu'il ne ressorte clairement du contexte) et la date de parution de l'ouvrage, suivie, si nécessaire, du numéro des pages. Ces indications renvoient à l'index des sources citées, en fin de volume. Lorsqu'une édition ultérieure d'un ouvrage a été utilisée, elle est indiquée par la première de deux dates présentées comme ceci : 1786/1973, la première date étant celle de l'édition originale.

Il serait impossible de mentionner toutes les dettes intellectuelles que l'on a contractées au cours d'une longue vie de recherches, même en se limitant à mentionner la liste de toutes les œuvres à partir desquelles l'on a forgé sa connaissance et ses opinions. Il serait plus impossible encore d'établir la liste de toutes les œuvres dont on sait que l'on devrait les avoir étudiées pour prétendre revendiquer une compétence dans un champ aussi vaste que celui qui est l'objet du présent volume. Je ne peux espérer non plus donner le détail de toutes les dettes personnelles contractées pendant les années où mes efforts ont été dirigés vers ce qui est toujours resté fondamentalement le même but. Je désire cependant exprimer ma profonde gratitude à Mlle Charlotte Cubitt, qui a été mon assistante pendant toute la période au cours de laquelle cet ouvrage était en préparation et sans l'aide de qui il n'aurait jamais été achevé, et aussi au Pr W. W. Bartley III de la Hoover Institution à l'Université de Stanford qui, lorsque je suis tombé malade, peu de temps avant l'achèvement de la version définitive, a pris le livre en main et l'a préparé pour la remise aux éditeurs.

F. A. HAYEK
Fribourg en Brisgau
avril 1988

INTRODUCTION

Le socialisme a-t-il été une erreur ?

L'idée de socialisme est tout à la fois grandiose et simple. L'on peut dire en fait qu'elle est l'une des plus ambitieuses créations de l'esprit humain, si magnifique, si brillante, qu'elle a, à juste titre, suscité la plus grande admiration. Si nous voulons sauver le monde de la barbarie, nous devons réfuter le socialisme, mais nous ne pouvons pas le laisser de côté et le traiter à la légère.

(Ludwig von Mises)

Ce livre soutient que notre civilisation dépend non seulement pour son origine, mais aussi pour sa survie, de ce qui ne peut-être précisément décrit que comme l'ordre étendu de la coopération humaine, un ordre plus largement connu, même si le terme prête à confusion, sous le nom de capitalisme. Si nous voulons comprendre notre civilisation, il nous faut discerner que l'ordre étendu n'est pas né d'une intention ou d'une décision humaine, mais d'un processus spontané : il est le fruit d'une conformation non intentionnelle à certaines pratiques traditionnelles, et de caractère globalement *moral*, que les hommes tendaient à rejeter et à ne pas comprendre — et dont ils ne pouvaient prouver la validité, mais qui se sont néanmoins assez rapidement répandues par le biais d'une sélection évolutive (l'accroissement comparatif de population et de richesses) des groupes qui s'y sont pliés. L'adoption non volontaire, réticente, et parfois douloureuse de ces pratiques a maintenu la cohésion des groupes concernés, a facilité leur accès à des informations précieuses de toutes sortes, et leur a permis de « croître, de se multiplier, de peupler la terre et de la soumettre » (Genèse, 1, 28). Ce processus est peut-être la facette la plus mal évaluée de l'évolution humaine.

Les socialistes portent un regard tout autre sur ces choses. Ils n'aboutissent pas simplement à des conclusions différentes, ils voient

les faits d'une façon différente. Que les socialistes se trompent quant aux faits est un point crucial pour les démonstrations que je développerai dans les pages qui suivent. Je suis prêt à admettre que si les analyses socialistes du fonctionnement de l'ordre économique existant et de ses alternatives possibles étaient correctes sur le plan des faits, nous pourrions être obligés de nous assurer que la répartition des revenus soit conforme à certains principes moraux et que leur distribution se fasse par la remise à une autorité centrale du pouvoir de diriger l'allocation des ressources disponibles, ce qui pourrait présupposer l'abolition de la propriété individuelle des moyens de production. S'il était vrai par exemple qu'une administration centrale des moyens de production puisse aboutir à un produit collectif d'au moins la même ampleur que celui que nous produisons aujourd'hui, se trouverait posé sans aucun doute le grave problème de savoir comment la production peut être menée à bien d'une manière juste. Telle n'est cependant pas la situation dans laquelle nous nous trouvons. Car il n'existe pas de façon connue autre que la distribution des produits sur un marché régi par la compétition pour informer les individus de la direction vers laquelle leurs efforts divers doivent être dirigés s'ils entendent contribuer autant que possible au produit total.

L'élément central de mon argumentation est dès lors que le conflit entre, d'une part, les avocats de l'ordre humain étendu spontané créé par un marché concurrentiel et, d'autre part, ceux qui demandent une organisation délibérée de l'interaction humaine par une autorité centrale sur la base de l'administration collective des ressources disponibles est due à une erreur quant aux faits commise par les seconds concernant la façon dont la connaissance de ces ressources peut être générée et utilisée. En ce qu'il est une question de faits, ce conflit peut trouver sa solution par l'étude scientifique.

Une telle étude montre qu'en suivant les traditions morales spontanément générées qui sous-tendent l'ordre de marché concurrentiel (traditions qui ne satisfont pas les canons ou les normes de rationalité acceptées par la plupart des socialistes), nous pouvons générer et préserver plus de connaissances et de richesses que nous ne pourrions jamais en obtenir ou en utiliser dans une économie centralement dirigée dont les défenseurs disent pourtant procéder strictement en accord avec la raison. Les buts et les programmes socialistes sont donc

impossibles à accomplir et à exécuter ; ils sont aussi et par surcroît logiquement impossibles.

C'est pourquoi, contrairement à ce que l'on affirme souvent, ces objets ne relèvent pas de différences d'opinions ou de jugements de valeurs. En vérité, la question de la façon dont les hommes en viennent à adopter certaines normes et certaines valeurs, et celle des effets que ces normes et ces valeurs ont sur l'évolution de la civilisation sont en elles-mêmes avant tout des questions de faits : ce sont elles qui sont au cœur du présent livre, et c'est une réponse à elles qui est esquissée dans les trois premiers chapitres. Les prétentions du socialisme ne sont pas des conclusions morales dérivées des traditions qui ont formé l'ordre étendu qui a rendu la civilisation possible. Elles ont pour finalité au contraire de remplacer ces traditions par un système moral rationnellement conçu dont la force d'appel dépend de l'attraction instinctive découlant de ses conséquences promises. Elles supposent que dans la mesure où les hommes ont été capables de ***générer*** un système de règles coordonnant leurs efforts, ils peuvent aussi être capables d'en ***concevoir*** un meilleur et plus gratifiant. Or, si l'humanité doit son existence à une forme particulière de conduite reposant sur des règles, d'une efficacité prouvée, elle n'a tout simplement pas la possibilité d'en choisir une autre sur la simple base du caractère apparemment plaisant des effets immédiatement visibles que celle-ci pourrait avoir. La querelle entre l'ordre du marché et le socialisme n'est dès lors rien de moins qu'une question de survie. Suivre la moralité socialiste équivaudrait à anéantir la plus grande partie des hommes composant l'humanité présente, et à appauvrir l'immense majorité de ceux qui survivraient.

Tout cela soulève un important problème au sujet duquel j'entends d'emblée être explicite. Bien que j'attaque l'usage ***présomptueux*** de la raison tel qu'on le rencontre chez les socialistes, mes arguments ne sont en aucune manière dirigés contre la raison utilisée correctement. Par « raison utilisée correctement », j'entends la raison qui reconnaît ses propres limites et prend en compte, rationnellement, les implications de ce fait étonnant, révélé par l'économie et la biologie, qu'un ordre généré sans dessein peut surpasser de très loin les plans que les hommes établissent consciemment. Comment *de facto* pourrais-je attaquer la raison dans un livre soutenant que le socialisme est factuelle-

ment et logiquement impossible ? Je ne m'oppose de même pas au fait que la raison peut être utilisée avec précaution, humilité et minutie pour examiner, critiquer, voire rejeter des institutions traditionnelles ou des principes moraux. Ce livre, comme un certain nombre de ceux que j'ai publiés antécédemment, est dirigé contre les normes traditionnelles de la raison qui servent de guide au socialisme : des normes qui, je le pense, incarnent une théorie naïve et non critique de la raison, et une mythologie obsolète et non scientifique que j'ai nommée ailleurs « rationalisme constructiviste » (1973).

Je ne veux donc ni dénier à la raison le pouvoir d'améliorer les normes et les institutions, ni même dire qu'elle est incapable de remodeler l'intégralité de notre système moral dans la direction de ce qui est appelé communément aujourd'hui « justice sociale ». Nous ne pouvons procéder ainsi cependant qu'en mettant à l'épreuve chaque fragment d'un système de morale. Si un système de morale prétend être capable de faire quelque chose qu'il lui est impossible de faire, par exemple remplir une fonction de génération des connaissances et d'organisation qu'il ne peut remplir dans le cadre de ses propres règles et normes, cette impossibilité fournit par elle-même une critique rationnelle décisive de ce système. Il est important de souligner ce type d'aspects, car l'idée que, en dernier recours, l'ensemble du débat est une question de jugements de valeur et non de faits a eu pour conséquence que les analystes professionnels de l'ordre de marché n'ont pas souligné avec suffisamment de force que le socialisme ne peut faire ce qu'il promet.

Mes arguments ne devraient pas suggérer non plus que je ne partage pas certaines des valeurs globalement défendues par les socialistes ; mais je ne crois pas, comme je le montrerai plus loin, que la conception souvent affirmée de la « justice sociale » décrit une situation possible, ou a même une signification. Je ne crois pas non plus, comme ceux qui proposent une éthique hédoniste le recommandent, que nous pouvons prendre des décisions morales en ne tenant compte que de la satisfaction prévisible la plus grande.

Le point de départ de ma recherche pourrait bien être la remarque de David Hume selon laquelle les « règles de la morale... ne sont pas des conclusions de notre raison » (*Treatise,* 1739/1886, II, 235). Cette remarque jouera un rôle central en ce livre dans la mesure où elle

cerne la question fondamentale à laquelle il tente de répondre, et qui est celle-ci : *comment notre moralité émerge-t-elle, et quelles implications son mode d'émergence peut-il avoir sur notre vie économique et politique ?*

L'affirmation selon laquelle nous sommes contraints de préserver le capitalisme à cause de son aptitude supérieure à utiliser la connaissance dispersée soulève la question de la façon dont nous en sommes venus à acquérir un mode de fonctionnement économique aussi irremplaçable — tout spécialement si l'on prend en compte ceci, que j'ai déjà souligné, que des impulsions rationalistes et instinctives puissantes se rebellent contre les règles morales et les institutions que le capitalisme requiert.

La réponse à cette question telle qu'esquissée dans les trois premiers chapitres repose sur cette idée ancienne, et bien connue en économie, que nos valeurs et nos institutions sont déterminées non seulement par des causes antécédentes, mais aussi par leur appartenance au processus d'auto-organisation inconsciente d'une structure ou d'un modèle. Ceci est vrai non seulement en économie, mais dans un vaste domaine, et est reconnu aujourd'hui dans les sciences biologiques. Cette idée est non seulement à l'origine d'une famille croissante de théories qui rendent compte de la formation de structures complexes en termes de processus transcendant nos capacités d'observer la totalité des circonstances diverses jouant dans la détermination de leurs manifestations particulières. Lorsque j'ai commencé mes recherches, j'ai eu l'impression que j'étais presque seul à travailler sur la formation de tels ordres autoperpétuants hautement complexes. Depuis cette époque, les recherches sur ce type de problème — sous des noms divers, tels que autopoïesis, cybernétique, homéostase, ordre spontané, auto-organisation, synergétique, théorie des systèmes, etc. — se sont faites si nombreuses que je n'ai pu étudier de près que quelques-unes d'entre elles. Ce livre est par ce biais devenu tributaire d'un courant croissant qui mène apparemment à la formulation graduelle d'une éthique évolutionniste (mais sans aucun doute pas simplement néo-darwinienne), s'opérant en parallèle et en supplément à la formulation déjà bien avancée de l'épistémologie évolutionniste. Tout en restant distincte d'elle.

Bien que sous cet angle des questions philosophiques et scientifiques difficiles y soient abordées, sa tâche essentielle reste néanmoins

de démontrer que l'un des mouvements politiques les plus influents de notre temps, le socialisme, est basé sur des prémisses dont on peut montrer qu'elles sont fausses et, en dépit du fait qu'il soit inspiré par de bonnes intentions, et dirigé par quelques-uns des représentants les plus intelligents de notre temps, met en danger le niveau de vie et la vie elle-même d'une large proportion de notre population existante. Ceci constitue l'objet des chapitres 4, 5 et 6, en lesquels j'analyse et réfute le défi socialiste à la conception du développement et du maintien de notre civilisation que je présente dans les trois premiers chapitres. Dans le chapitre 7, je me tourne vers notre langage, pour montrer comment il s'est trouvé altéré sous l'influence socialiste et à quel point nous devons être prudents si nous entendons éviter d'être séduits par ces altérations, et conduits vers des façons socialistes de penser. Dans le chapitre 8, j'examine une objection qui pourrait être soulevée, non seulement par les socialistes, mais aussi par d'autres : à savoir que l'explosion démographique sape mes arguments. J'énonce enfin dans le chapitre 9 quelques remarques brèves concernant le rôle de la religion dans le développement de nos traditions morales.

Dans la mesure où la théorie de l'évolution joue un rôle si essentiel dans cet ouvrage, il me faudrait noter que l'un des développements les plus prometteurs survenus en elle ces dernières années, et qui a conduit à une meilleure compréhension du développement et du rôle de la connaissance (Popper, 1934/1959), et des ordres complexes et spontanés (Hayek, 1964, 1973, 1976, 1979) de différents types, a été la formulation d'une épistémologie évolutionniste (Campbell, 1977, 1987 ; Radnitzky et Bartley, 1987), théorie de la connaissance qui approche la raison et ses produits en tant que fruits de l'évolution. J'aborde dans les pages qui suivent tout un ensemble de problèmes reliés qui, bien qu'ils aient une grande importance, sont restés largement négligés.

Ce qui veut dire que je suggère que nous avons besoin non seulement d'une épistémologie évolutionniste, mais aussi d'une approche évolutionniste des traditions morales qui soit d'un caractère plutôt différent de celles existant aujourd'hui. Il est clair que les règles traditionnelles des relations humaines ont été, après le langage, le droit, les marchés et l'argent, le domaine dans lesquels la pensée évolutionniste a trouvé son origine. L'éthique est le dernier secteur réservé au sein

duquel l'orgueil humain doit désormais accepter de s'abaisser pour laisser place à une quête des origines. Une théorie évolutionniste de la morale est d'ailleurs en train d'émerger, et l'idée essentielle sur laquelle elle repose est que notre morale n'est ni le fruit de nos instincts ni celui de la raison, mais constitue une tradition distincte — « *entre* l'instinct et la raison », comme le titre du premier chapitre l'indique —, une tradition d'une importance extrême en ce qu'elle nous permet de nous adapter à des situations et à des circonstances excédant de beaucoup nos capacités rationnelles. Nos traditions morales, comme divers autres aspects de notre culture, se sont développées concurremment à notre raison et ne sont pas son produit. Aussi surprenant et paradoxal que cela puisse paraître à certains, ces traditions morales excèdent les capacités de la raison.

1

Entre l'instinct et la raison

L'habitude est comme une seconde nature.

(CICÉRON)

Les lois de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la coustume.

(Michel de MONTAIGNE)

Deux âmes, hélas, habitent en mon sein.
L'une veut de l'autre se séparer.

(J. W. VON GOETHE)

Evolution biologique et évolution culturelle

Pour les premiers penseurs, l'existence d'un ordre des activités humaines transcendant la vision d'un esprit ordonnateur semblait impossible. Même Aristote, qui vient relativement tard, croyait encore que l'ordre parmi les hommes ne pouvait s'étendre plus loin que ne porte la voix d'un héraut (*Ethique,* IX, x) et qu'un Etat comptant cent mille personnes était dès lors inconcevable. Néanmoins, ce qu'Aristote pensait inconcevable était déjà survenu à l'époque où il écrivait ces mots. Malgré ses accomplissements en tant que scientifique, Aristote, lorsqu'il limitait l'ordre humain à la portée du cri d'un héraut, parlait depuis ses instincts, et non depuis l'observation ou la réflexion.

Des croyances de ce genre sont compréhensibles, car les instincts de l'homme — qui étaient pleinement développés longtemps avant l'époque d'Aristote, n'étaient pas faits pour le type d'environnement et pour les multitudes au sein desquelles celui-ci vit maintenant. Ils étaient adaptés à la vie dans les petites bandes ou hordes errantes en lesquelles l'espèce humaine et ses ancêtres immédiats ont évolué pendant les quelques millions d'années au cours desquels la constitution biologique de l'*homo sapiens* s'est trouvée formée. Ces instincts, généti-

quement hérités, servaient à renforcer la coopération des membres de la bande, une coopération qui était nécessairement une interaction étroitement circonscrite prenant place entre des gens qui se connaissaient et se faisaient mutuellement confiance. Ces gens étaient guidés par des buts concrets communément perçus, et par une perception similaire des dangers et des possibilités — principalement sources de nourriture et abris — existant dans leur environnement. Ils pouvaient non seulement *entendre* leur héraut, mais le *connaissaient* en général personnellement.

Bien qu'une expérience plus longue puisse avoir conféré à certains membres plus anciens des bandes quelque autorité, c'étaient principalement des buts et des perceptions partagés qui coordonnaient les activités en elles. Et cette coordination dépendait essentiellement d'instincts de solidarité et d'altruisme — instincts s'appliquant aux membres du groupe, mais pas aux autres. Les membres des groupes ne pouvaient donc exister que comme membres d'un groupe : un homme isolé aurait rapidement été un homme mort. L'individualisme primitif décrit par Thomas Hobbes est dès lors un mythe. Le sauvage n'est pas solitaire, et ses instincts sont collectivistes. Il n'y a jamais eu de « guerre de tous contre tous ».

En fait, si notre ordre présent n'existait pas d'ores et déjà, nous pourrions, nous aussi, difficilement croire qu'une telle chose puisse jamais être possible, et qualifierions tout discours qui en parlerait de légende concernant un miracle qui ne pourra jamais se réaliser. Ce qui a essentiellement permis la génération de cet ordre extraordinaire, et l'existence de l'humanité en sa dimension et sa structure présentes, est les règles de conduites humaines telles qu'elles ont graduellement évolué (tout spécialement celles concernant la propriété plurielle, l'honnêteté, le contrat, l'échange, le commerce, la compétition, le profit et la vie privée). Ces règles sont transmises par la tradition, l'enseignement et l'imitation plutôt que par l'instinct, et consistent largement en interdits (« tu ne feras pas ») qui dessinent les limites auxquelles les décisions individuelles doivent s'adapter. L'espèce humaine a atteint la civilisation en générant et en apprenant à suivre des règles (d'abord au sein de tribus liées à un territoire, puis à un niveau plus vaste) qui souvent lui interdisaient de faire ce que ses instincts demandaient, et qui ne reposaient plus sur une perception commune des événements. Ces

règles, constituant une morale nouvelle et différente, à laquelle je préférerais en fait limiter l'usage du terme « morale », suppriment ou restreignent la « morale naturelle », c'est-à-dire les instincts qui assuraient la cohésion des petits groupes et, tout en entravant ou en bloquant leur expansion, permettaient qu'en eux la coopération fonctionne.

Dans la mesure où le concept de morale ne fait sens que par opposition à la conduite impulsive et irréfléchie d'une part, et à la recherche rationnelle de résultats bien précis de l'autre, je préfère limiter l'usage du terme « morale » à ces règles non instinctives qui ont permis à l'humanité de croître au sein de l'ordre étendu. Les réflexes innés n'ont pas de qualité morale, et les sociobiologistes qui leur appliquent des termes tels qu'altruisme (et qui devraient, pour être cohérents, considérer la copulation comme l'acte le plus altruiste) ont tout simplement tort. Ce n'est que si nous voulons dire que nous *devons* suivre des émotions « altruistes » que l'altruisme devient un concept moral.

Il est inutile de préciser que ce n'est pas là la seule façon d'utiliser ces termes. Bernard Mandeville scandalisa ses contemporains en affirmant que « le grand principe qui fait de nous des créatures sociales, la base solide, la vie et le substrat de tout commerce et de tout emploi sans exception » est le *mal* (1715/1924), ce par quoi il voulait dire précisément que les règles de l'ordre étendu entraient en conflit avec les instincts innés qui avaient assuré la cohésion du petit groupe.

Dès lors que l'on ne conçoit plus la morale comme un instinct inné, mais comme un ensemble de traditions apprises, sa relation à ce que nous appelons ordinairement les sensations, les émotions, ou les sentiments conduit à diverses questions intéressantes. Aussi, bien qu'elle soit apprise, la morale ne fonctionne pas toujours sous la forme de règles explicites, mais peut se manifester, à la façon des instincts, sous l'apparence d'aversions ou de dégoûts pour certains types d'action. Souvent, elle nous dit comment sélectionner ou éviter des comportements instinctifs innés.

L'on peut se demander comment des contraintes pesant sur les demandes des instincts sont à même de servir à coordonner les activités de nombres importants d'hommes. Nous répondrions que, par exemple, l'obéissance continuelle au commandement de traiter tous les hommes comme des voisins aurait gêné la croissance d'un ordre étendu. Et il est clair que ceux qui vivent maintenant dans l'ordre étendu gagnent à ne pas traiter les autres comme des voisins et à appliquer dans leur interaction les règles de l'ordre étendu — comme celles de la propriété plurielle et du contrat — plutôt que des règles de

solidarité et d'altruisme. Un ordre dans lequel chacun traiterait son voisin comme lui-même serait un ordre où comparativement peu d'hommes pourraient être féconds et se multiplier. Si nous devions, disons, répondre à tous les appels charitables qui nous assaillent par le biais des médias, le coût résultant pour nous serait élevé en ce que nous nous laisserions distraire ainsi de ce pour quoi nous sommes les plus aptes, et nous deviendrions par ce biais les instruments de groupes d'intérêt spécifiques ou de visions spécifiques de l'importance relative de besoins spécifiques. Cela ne fournirait pas un remède approprié aux malheurs qui, à juste titre, nous préoccupent. Dans une même direction, si nous entendons que des règles abstraites identiques s'appliquent aux relations entre tous les hommes, et ainsi dépassent les frontières — y compris les frontières des Etats, il nous faut porter remède à l'agressivité instinctive envers autrui.

La formation des modèles supra-individuels ou des systèmes de coopération a ainsi requis des individus qu'ils modifient leurs réponses naturelles ou instinctives aux autres : ce à quoi ils ont résisté fortement. Que de telles luttes contre les instincts innés, les « vices privés », comme les appelait Bernard Mandeville, aient pu déboucher sur des « bénéfices publics », et que les hommes aient eu à restreindre quelques « bons » instincts afin de développer l'ordre étendu, sont des conclusions qui sont devenues la source de dissensions ultérieures. Ainsi, Rousseau prit le parti du « naturel », bien que son contemporain Hume ait vu clairement qu' « une affection aussi noble (que la générosité), au lieu d'adapter les hommes à de grandes sociétés, est presque aussi contraire à elles que l'égoïsme le plus étroit » (1739/1886, II, 270).

Les contraintes sur les pratiques du petit groupe, cela doit être souligné et répété, sont *détestées*. Car comme nous le verrons, l'individu qui les suit, même s'il dépend d'elles pour sa survie, ne comprend pas et ne peut pas comprendre comment elles fonctionnent ou comment elles lui bénéficient. Il connaît trop d'objets qui lui semblent désirables et qu'il ne lui est pas permis de prendre, et il ne peut discerner comment diverses dimensions bénéfiques de son environnement dépendent de la discipline à laquelle il est forcé de se soumettre — et qui précisément lui interdit de prendre ces objets désirables. Détestant si fortement ces contraintes, il est difficile de dire que les

hommes les ont sélectionnées ; ce sont plutôt ces contraintes qui ont sélectionné les hommes ; elles leur ont permis de survivre.

Ce n'est pas un hasard si de nombreuses règles abstraites, telles celles concernant la responsabilité individuelle et la propriété plurielle, sont liées à l'économie. L'économie depuis ses origines s'est essentiellement posé les questions de savoir comment un ordre étendu d'interrelations humaines a pu venir à être, et comment il est venu à être au travers d'un processus de variations et d'évaluations surpassant de loin notre capacité de voir et de concevoir. Adam Smith a été le premier à discerner que nous étions confrontés là à des modes d'ordonnancement de la coopération humaine qui excèdent notre perception et notre capacité de connaître. Mieux aurait valu décrire peut-être sa « main invisible » comme un modèle invisible ou inobservable. Nous sommes conduits — par le système de fixation des prix au sein de l'échange marchand, par exemple — à faire des choses dans des circonstances dont nous n'avons globalement pas conscience, et qui produisent des résultats que nous ne recherchons pas. En nous livrant à nos activités économiques, nous ne savons pas les besoins que nous satisfaisons ou les origines des choses que nous obtenons. Presque chacun de nous sert des gens qu'il ne connaît pas, et dont il ignore même l'existence ; et en retour chacun de nous vit constamment des services d'autres gens dont il ne sait rien. Tout cela est possible parce que nous nous tenons dans un grand cadre d'institutions et de traditions économiques, légales et morales — à l'intérieur desquelles nous nous coulons en obéissant à certaines règles de conduite que nous n'avons jamais conçues, et que nous n'avons jamais comprises au sens où nous comprenons comment les choses que nous fabriquons fonctionnent.

L'économie moderne explique comment un tel ordre étendu a pu venir à être, et comment il constitue lui-même un processus de collecte d'informations susceptible de rassembler et de mettre en œuvre des informations largement dispersées qu'aucune agence centrale de planification — et bien sûr aucun individu — ne pourrait connaître, posséder ou contrôler en leur totalité. La connaissance humaine, Smith le savait, est dispersée. Comme il l'écrivait : « Quelle industrie du pays son capital peut-il financer, dont le produit sera susceptible de

la plus grande valeur, chaque individu, c'est évident, peut là où il se trouve en juger bien mieux que tout homme d'Etat ou législateur ne peut le faire à sa place » (1776/1976, II, 487). Ou, comme un penseur lucide l'a dit au XIX[e] siècle, l'entreprise économique requiert « une connaissance précise de milliers de dimensions particulières qui ne seront découvertes par personne, sinon par celui qui a un intérêt à les connaître » (Bailey, 1840, 3). Les institutions de collecte d'information telles que le marché nous permettent d'utiliser des éléments de connaissance dispersés et non évaluables de cet ordre pour former des modèles supra-individuels. Après que les institutions et les traditions basées sur de tels modèles aient résulté de l'évolution, il n'était plus nécessaire pour les gens de rechercher un accord sur un but unitaire (comme dans la petite bande), car les éléments de connaissance dispersés et des savoir-faire pouvaient désormais être mis en jeu pour des fins diverses. Ce cours des choses se rencontre en biologie tout autant qu'en économie. Même dans la biologie prise au sens strict du terme en effet, « les changements évolutionnaires tendent en général vers une économie maximale dans l'usage des ressources » et « l'évolution suit ainsi "aveuglément" la route de l'usage maximal des ressources » (Howard, 1982, 83). Un biologiste moderne a, en supplément, observé à juste titre que « l'éthique est l'étude de la façon de procéder à l'allocation des ressources » (Hardin, 1980, 3) — ce qui est une façon d'indiquer les interconnexions étroites existant entre évolution, biologie et éthique.

Le concept d' « ordre » est difficile à cerner — comme ses équivalents proches, « système », « structure » et « modèle ». Il nous faut pour cela distinguer deux conceptions de l'ordre différentes, mais reliées. En tant que verbe ou nom, « ordre » peut être utilisé pour décrire *ou* le résultat d'une activité *mentale* consistant à mettre en ordre ou à classifier des objets ou des événements selon différents aspects en fonction de notre perception sensorielle, comme la remise en ordre scientifique du monde sensoriel nous dit de le faire (Hayek, 1952), *ou* les ordonnances physiques particulières que les objets et les événements ou bien sont supposés posséder ou bien se voient attribuer à un moment donné. La régularité, dérivé du latin *regula*, la règle, et l'ordre sont, bien sûr, l'aspect temporel et l'aspect spatial du même type de relation entre les éléments.

Gardant cette distinction à l'esprit, nous pouvons dire que les hommes ont acquis la capacité de procéder factuellement à des ordonnances servant à leurs besoins parce qu'ils ont appris à ordonner les stimuli sensoriels venant

de leur environnement selon des principes différents, ordonnances *surimposées* à la mise en ordre ou à la classification effectuée par leurs sens et instincts. La mise en ordre au sens de classification des objets et des événements est une façon de réarranger activement ceux-ci pour produire des résultats désirés.

Nous apprenons essentiellement à classifier des objets au travers du langage grâce auquel nous n'étiquetons pas seulement les types connus d'objets, mais spécifions ce que nous *sommes susceptibles de considérer comme* des objets ou des événements appartenant au même type ou à un type différent. Nous apprenons aussi de la coutume, de la morale et du droit concernant les effets prévisibles de différents types d'action. Ainsi, les valeurs et les prix formés par l'interaction sur les marchés se révèlent être des moyens surimposés supplémentaires de classifier les types d'action selon la signification qu'ils ont pour un ordre au sein duquel l'individu n'est qu'un élément dans un ensemble qu'il n'a jamais fait.

L'ordre étendu ne s'est, bien sûr, pas constitué d'un seul coup. Le processus a duré plus longtemps (des centaines de milliers d'années vraisemblablement, plutôt que cinq ou six mille ans) et a produit une plus grande variété de formes que son déploiement en une civilisation planétaire ne pourrait le suggérer ; et l'ordre de marché en lui est comparativement tardif. Les structures, traditions et institutions diverses composant celui-ci ont émergé graduellement, à mesure que les modes habituels de conduite étaient sélectionnés. Les nouvelles règles ainsi constituées se sont répandues non pas parce que les hommes comprenaient qu'elles étaient plus efficaces ou parce qu'ils pouvaient déterminer qu'elles conduiraient à l'expansion, mais simplement parce qu'elles permettaient aux groupes qui les pratiquaient de procréer de manière plus efficace et d'absorber des étrangers.

L'évolution se fit donc par la diffusion des nouvelles pratiques au travers d'un processus de transmission d'habitudes acquises analogue à, mais sous certains aspects différents de l'évolution biologique. J'examinerai certaines de ces analogies et de ces différences plus loin, mais l'on peut mentionner ici que l'évolution biologique aurait été bien trop lente pour remplacer ou modifier les réponses innées de l'homme au cours des dix ou vingt mille années pendant lesquelles la civilisation s'est développée — sans dire qu'elle aurait été trop lente pour avoir influencé la multitude de ceux dont les ancêtres ont rejoint le processus voici quelques centaines d'années seulement. Pourtant, et

au vu des connaissances dont nous disposons, tous les groupes présentement civilisés semblent posséder une capacité similaire d'acquisition de la civilisation, par l'apprentissage de certaines traditions. Il semble donc difficilement concevable que la civilisation et la culture soient génétiquement transmises, elles ont à être apprises par tous d'une même façon : par le biais de la tradition.

La première formulation claire de tout ceci que je connaisse a été le fait de A. M. Carr-Saunders qui écrivit que « l'homme et les groupes sont naturellement sélectionnés sur la base des coutumes qu'ils pratiquent, tout comme ils sont sélectionnés sur la base de leurs caractéristiques mentales ou physiques. Les groupes pratiquant les coutumes les plus profitables ont un avantage dans la lutte constante entre groupes contigus sur ceux qui pratiquent les coutumes les moins profitables » (1922, 223, 302). Carr-Saunders cependant mettait en avant la capacité de limiter la population plutôt que celle de l'accroître. Pour des analyses plus récentes, voir Alland (1967), Farb (1968, 13), Simpson, qui ont décrit la culture, par opposition à la biologie, comme « le moyen d'adaptation le plus puissant » (dans B. Campbell, 1972) ; Popper qui a soutenu que « l'évolution culturelle continue l'évolution génétique par d'autres moyens » (Popper et Eccles, 1977, 48) ; et Durham (dans Chagnon et Irons, 1979, 19) qui souligne l'effet de coutumes et d'attributs spécifiques dans l'amélioration de la reproduction humaine.

Ce remplacement graduel des réponses innées par les règles apprises a démarqué de manière croissante l'homme des autres animaux, même si celui-ci a conservé de nombreuses caractéristiques bestiales, telles la propension à l'action instinctive de masse (Trotter, 1916). Les ancêtres animaux de l'homme eux-mêmes avaient déjà acquis certaines traditions « culturelles » avant qu'ils ne deviennent, anatomiquement, des hommes modernes. Des traditions culturelles de ce genre ont aussi contribué à modeler certaines sociétés animales, comme c'est le cas chez les oiseaux, chez les singes, et probablement aussi chez de nombreux autres mammifères (Bonner, 1980). Le changement décisif qui sépara l'animal de l'homme fut néanmoins le fruit de telles contraintes culturellement déterminées venant peser sur les réponses innées.

Si les règles apprises auxquelles les individus en vinrent à obéir par habitude, et presque de manière aussi inconsciente qu'aux instincts hérités, ont remplacé de plus en plus nettement ces dernières, nous ne pouvons pas, pour autant, démarquer précisément l'un de l'autre ces

deux déterminants de la conduite, car ils interagissent de manière complexe. Les pratiques reçues pendant l'enfance sont devenues partie intégrante de notre personnalité au même titre que ce qui nous gouvernait déjà lorsque nous avons commencé à apprendre. Certains changements structuraux sont survenus dans le corps humain parce qu'ils permettaient à l'homme de prendre avantage des possibilités offertes par le développement culturel. Il n'est, dans une même direction, pas important pour notre propos ici de savoir dans quelle proportion la structure abstraite que nous appelons l'esprit est transmise génétiquement et incarnée dans la structure de notre système nerveux central, et dans quelle proportion elle sert seulement de réceptacle nous permettant d'absorber la tradition culturelle. Le résultat de la transmission génétique et le résultat de la transmission culturelle peuvent tous deux être appelés tradition. Ce qui importe est qu'ils entrent souvent en conflit l'un avec l'autre selon les modalités mentionnées.

La quasi-universalité de certains attributs culturels ne suffit par ailleurs pas à prouver qu'ils sont génétiquement déterminés. Tout comme le développement des ailes est apparemment la seule façon pour les organismes d'acquérir la capacité de voler (les ailes des oiseaux, des insectes et des chauve-souris ont, cela dit, des origines génétiques tout à fait différentes), il se peut fort bien qu'il existe seulement une façon de satisfaire certains impératifs nécessaires à la formation d'un ordre étendu. Il se peut, de même, qu'il n'y ait essentiellement qu'une façon de développer un langage phonétique, si bien que l'existence de certains attributs communs possédés par tous les langages ne montre pas par elle-même que ces attributs sont dus à des qualités innées.

Deux morales en coopération et en conflit

Bien que l'évolution culturelle et la civilisation qu'elle a créé aient apporté la différenciation, l'individualisation, une richesse croissante et une grande expansion de l'humanité, leur avènement graduel a été loin d'être doux. Nous ne nous sommes pas défaits de notre héritage de bande en état de confrontation, et nos instincts n'ont été ni pleine-

ment « adaptés » à un ordre étendu au fond récent, ni été réduits par lui à l'innocuité.

Les bénéfices durables de certains instincts ne doivent pas pour autant être sous-estimés, entre autres cette aptitude particulière qui a permis que certains modes de fonctionnement instinctif soient au moins partiellement éliminés. Au moment où la culture a commencé à remplacer certains modes innés de comportement, l'évolution génétique avait probablement déjà pourvu les individus de caractéristiques multiples qui étaient mieux adaptées aux différentes cases environnementales en lesquelles l'homme avait pénétré que celles existant chez les animaux non domestiqués — et il en était probablement ainsi avant que la division du travail à l'intérieur des groupes ne se développe et n'offre de nouvelles possibilités de survie à des hommes pourvus de particularités spécifiques. L'une des plus importantes parmi ces caractéristiques innées qui aidèrent à remplacer certains instincts, était la capacité d'apprendre de ses semblables, tout spécialement par imitation. L'allongement de l'enfance et de l'adolescence, qui fait partie de cette capacité, fut probablement la dernière étape décisive à s'être trouvée déterminée par l'évolution biologique.

A quoi l'on peut ajouter que les structures de l'ordre étendu sont faites non seulement d'individus, mais aussi de nombreux sous-ordres se chevauchant souvent, à l'intérieur desquels les vieilles réponses instinctives telles que la solidarité et l'altruisme continuent — en ce qu'elles contribuent à la coopération volontaire, à garder une importance, même si elles sont incapables par elles-mêmes de créer une base pour l'ordre plus étendu. Une partie de notre difficulté présente est que nous devons constamment ajuster notre vie, nos pensées et nos émotions de façon à vivre simultanément au sein de types d'ordre différents, conformément à des règles différentes. Si, comme nos penchants instinctifs et sentimentaux nous incitent souvent à le désirer, nous devions appliquer les règles non modifiées, non limitées, du microcosme (c'est-à-dire de la petite bande ou troupe ou, disons, de nos familles) au macrocosme (notre civilisation élargie), nous détruirions celui-ci. Si à l'inverse nous devions appliquer constamment les règles de l'ordre étendu aux groupes plus restreints et plus intimes en lesquels nous évoluons, *nous les broierions*. Nous devons apprendre à vivre dans deux sortes de monde à la fois. Appliquer le nom de société

aux deux, ou même à l'un ou l'autre, n'est pas véritablement utile et peut être source de confusions (voir chap. 7).

En dépit des avantages liés à notre capacité limitée de vivre simultanément dans *deux* ordres de règles, et de faire la différence entre l'un et l'autre, il est très difficile de mener cette vie simultanée et de faire cette différence. Et nos instincts ont souvent menacé de faire écrouler tout l'édifice. Si ce n'est que ses conclusions diffèrent grandement de celles de Freud, le propos de ce livre ressemble sous cet angle à celui de *Malaise dans la civilisation* (1930). Le conflit entre ce que les hommes aiment instinctivement et les règles de conduite apprises qui leur ont permis de s'épandre — un conflit engendré par ce que D. T. Campbell appelle les traditions morales répressives ou inhibitrices, est peut-être la composante essentielle de l'histoire des civilisations. Il semble que Colomb ait reconnu à la fois que la vie des sauvages qu'il rencontra était plus immédiatement agréable pour les instincts humains innés. Et, comme je le soulignerai plus loin, je crois qu'une nostalgie atavique pour la vie du bon sauvage est la source essentielle de la tradition collectiviste.

L'homme naturel est inadapté à l'ordre étendu

Dès lors qu'il va à l'encontre de certains de leurs instincts les plus puissants, l'on peut difficilement attendre des gens qu'ils aiment l'ordre étendu, ou qu'ils comprennent immédiatement qu'il leur apporte le confort matériel qu'ils désirent. L'ordre étendu peut même être considéré comme « non naturel » au sens courant du terme : non conforme aux dons naturels de l'homme. Une bonne partie du bien que l'homme fait en son sein n'est ainsi pas due au fait que l'espèce humaine est naturellement bonne, il serait néanmoins absurde de déprécier la civilisation pour cette raison et de dire qu'elle est artificielle. Elle est artificielle seulement au sens où la plupart de nos valeurs, notre langage, notre art ou notre raison même, sont artificiels : ils ne sont pas génétiquement incarnés dans nos structures biologiques. En un autre sens cependant, l'ordre étendu est parfaitement naturel au sens où il a lui-même, comme des phénomènes biologiques similaires, évolué naturellement au fil de la sélection naturelle (voir appendice A).

Il n'en est pas moins vrai qu'une part majeure de nos vies quotidiennes, et la plupart des activités auxquelles nous nous livrons, ne satisfont que faiblement les désirs altruistes profondément ancrés en nous et qui nous poussent à faire un bien visible. Les pratiques en usage requièrent souvent plutôt que nous ne fassions pas ce que nos instincts nous appellent à faire. Ce qui est en question n'est pas tant, comme cela est souvent suggéré, un conflit entre l'émotion et la raison qu'un conflit entre l'inné — les instincts — et l'appris — les règles. Suivre ces règles apprises n'en a pas moins, comme nous le verrons, globalement pour effet de rapporter un plus grand bénéfice à la communauté que les actions « altruistes » plus directes que des individus isolés peuvent entreprendre.

L'un des symptômes révélateurs de la mécompréhension ambiante concernant le fonctionnement de l'ordre de marché est l'idée commune selon laquelle « la coopération vaut mieux que la compétition ». La coopération, comme la solidarité, présuppose une proportion importante d'accord sur les fins aussi bien que sur les méthodes employées pour les poursuivre. Elle a un sens dans le petit groupe dont les membres partagent des habitudes, des connaissances et des croyances spécifiques concernant ce qui est possible. Elle n'en a pratiquement aucun lorsqu'il s'agit de s'adapter à des circonstances inconnues. C'est pourtant sur cette adaptation à l'inconnu que la coordination des efforts dans l'ordre étendu repose. La compétition est une procédure de découverte impliquée dans toute évolution qui conduit l'homme à répondre de manière non intentionnelle à des situations nouvelles ; et c'est par son biais, pas par l'accord, que nous accroissons graduellement notre efficacité.

Pour produire des effets profitables, la compétition requiert que ceux impliqués observent des règles plutôt qu'ils ne recourent à la force physique. Seules des règles peuvent unifier un ordre étendu (les fins communes ne le peuvent que pendant une situation d'urgence temporaire où existe un danger pesant sur tous. Le recours, pour justifier la solidarité, à la notion d' « équivalent moral de la guerre », n'est rien d'autre qu'une façon de revenir aux principes de coordination les plus rudimentaires). Ni toutes les fins poursuivies, ni tous les moyens utilisés ne sont connus ou n'ont à être connus de tous pour être pris en compte à l'intérieur d'un ordre spontané. Un tel ordre se

forme de lui-même. L'adéquation de plus en plus grande des règles à sa génération survint non parce que les hommes comprirent de mieux en mieux la fonction de celles-ci, mais parce que les groupes qui les modifièrent et les adaptèrent se révélèrent prospérer. L'évolution impliquée ne fut pas linéaire, mais fut le fruit, d'essais en erreurs, d'une « expérimentation » constante dans des domaines où différents ordres s'opposaient. L'expérimentation bien sûr n'était pas intentionnelle — néanmoins, les modifications des règles suscitées par les contingences de l'histoire, en ce qu'elles ont d'analogue aux mutations génétiques, fonctionnaient concrètement sur ce mode.

Dès lors que les pouvoirs chargés de faire respecter les règles, d'une manière générale, résistèrent plutôt qu'ils ne contribuèrent à des changements s'opposant conflictuellement aux conceptions traditionnelles concernant ce qui est juste, l'évolution des règles ne se fit pas, loin de là, sans obstacles. En retour, le respect des règles nouvellement apprises qui avaient frayé leur voie vers l'acceptation bloqua parfois le passage à la prochaine étape de l'évolution, ou empêcha partiellement l'extension ultérieure de la coordination des efforts individuels. Même si elle a parfois contribué à diffuser la morale qui avait d'ores et déjà gagné l'acceptation au sein d'un groupe dominant, l'autorité coercitive a rarement inauguré de telles extensions de coordination.

Tout cela confirme que les tendances affectives qui exercent leur pression sur les contraintes de la civilisation sont anachroniques, et adéquates seulement aux dimensions et aux conditions d'existence des groupes qui vivaient dans un passé lointain. A quoi l'on peut ajouter que, dès lors que la civilisation a résulté de changements graduels non désirés de la morale, aucun système d'éthique universellement valide ne pourra jamais être connu de nous, même s'il nous est difficile de l'admettre.

Il serait néanmoins faux de conclure, en prenant ces prémisses de manière trop stricte, que les règles nées de l'évolution quelles qu'elles soient conduisent toujours ou nécessairement à la survie et à l'accroissement des populations qui les suivent. Nous devrons démontrer, en recourant pour cela à l'analyse économique (voir chap. 5), comment les règles qui émergent spontanément tendent à faciliter la survie des

hommes. Reconnaître que les règles tendent d'une manière générale à être sélectionnées via la compétition sur la base de leur valeur pour la survie des hommes ne les met pas à l'abri de l'examen critique. Ceci entre autres parce qu'il y a eu si souvent influence coercitive sur le processus de l'évolution culturelle.

Comprendre l'évolution culturelle ne peut néanmoins qu'inciter à accorder le bénéfice du doute aux règles établies et à placer la charge de la preuve sur ceux désirant les réformer. Si l'on ne peut, ainsi, prouver la supériorité des institutions de marché, un examen historique et évolutionniste de l'émergence du capitalisme (tel que celui présenté dans les chap. 2 et 3) permet d'expliquer comment des traditions productives mais impopulaires, et non prévues, purent émerger et à quel point elles sont importantes pour ceux vivant dans l'ordre étendu. Il me faut d'abord revenir, pour l'éliminer du chemin, sur une importante pierre d'achoppement : la mécompréhension, si répandue, de notre capacité d'adopter des pratiques utiles.

L'esprit n'est pas un guide, mais un produit de l'évolution culturelle ; il s'est édifié plus sur l'imitation que sur l'intuition ou la raison

Nous avons dit plus haut que la capacité d'apprendre par imitation était l'un des principaux avantages résultant de notre long développement instinctuel. L'on pourrait même dire peut-être que la capacité la plus importante dont l'individu humain soit génétiquement pourvu est, au-delà de toute réponse innée, l'aptitude à acquérir des savoir-faire par un apprentissage reposant sur l'imitation. Il est important sous cet angle d'évacuer dès l'abord une idée issue de ce que j'appelle la présomption fatale : l'idée que l'aptitude à acquérir susdite est le fruit de la raison. Et de dire que c'est l'inverse qui est vrai : notre raison est tout autant que notre morale le produit du processus d'évolution sélective. Elle est issue, ajouterais-je, d'un développement quelque peu séparé, si bien qu'on ne devrait jamais supposer qu'elle est en position de permettre la critique, et que seules sont valides les règles morales qu'elle ratifie.

J'examinerai ces points dans les chapitres suivants, mais un avant-goût de mes conclusions peut trouver place ici. Le titre du présent

chapitre, « entre l'instinct et la raison », doit être pris en son sens littéral. J'entends effectivement attirer l'attention sur ce qui se tient ***entre*** l'instinct et la raison et qui est souvent sous-estimé et laissé de côté : sur la base de la supposition qu'il n'y a rien dans cet entre-deux. Ce qui veut dire que mon objet essentiel est l'évolution culturelle et morale — l'évolution de l'ordre étendu — qui d'une part (comme nous venons de le voir) est en deçà des instincts et souvent opposée à eux, et d'autre part (comme nous le verrons plus loin) ne peut être créée et conçue par la raison.

Mes conceptions sur ce plan, certaines d'entre elles ayant été esquissées antécédemment (1952/1979, 1973, 1976, 1979), peuvent être résumées de manière simple. Apprendre comment se comporter est plus la ***source*** que le ***résultat*** de l'intuition, de la raison et de la compréhension. L'homme n'est pas né sage, rationnel et bon, mais a dû apprendre à le devenir. Ce n'est pas notre intelligence qui a créé notre morale, mais plutôt les interactions humaines régies par notre morale qui ont rendu possible le développement de la raison et des capacités qui lui sont associées. L'homme est devenu intelligent parce qu'il y avait pour lui une *tradition* — celle qui se tient entre l'instinct et la raison — à apprendre. Cette tradition elle-même avait son origine non dans la capacité d'interpréter rationnellement les faits observés, mais dans les habitudes de réponse. Celles-ci disaient à l'homme essentiellement ce qu'il devait ou ne devait pas faire lorsqu'il se trouvait dans certaines conditions, et non ce qu'il devait s'attendre à voir survenir.

Je confesse à partir de là que j'ai toujours souri en voyant que les livres sur l'évolution, même ceux écrits par de grands scientifiques, s'achèvent souvent sur des exhortations qui, tout en étant porteuses de la reconnaissance de ce que tout jusqu'ici s'est développé selon un processus d'ordre spontané, en appellent à la raison humaine — aujourd'hui que les choses sont devenues si complexes — et demandent à celle-ci de prendre en main et de contrôler le développement futur. Des vœux pieux de cet ordre sont encouragés par ce qui a été appelé ailleurs le rationalisme constructiviste (1973), et qui affecte une bonne part de la pensée scientifique. Ce rationalisme a trouvé sa formulation la plus explicite dans le titre d'un livre, écrit par un anthropologue socialiste, qui a connu un grand succès — *Man makes himself* (Gordon Childe, 1936) — titre qui a été repris par de nom-

breux socialistes comme une sorte de mot de passe (Heilbronner, 1970, 106). Il inclut en lui cette notion non scientifique, et même animiste, qu'à un certain stade l'esprit humain rationnel, ou l'âme, est entré dans le corps humain en évolution et est devenu le guide actif du développement culturel ultérieur (et laisse de côté le fait que c'est effectivement le corps qui acquiert la capacité graduelle d'absorber les principes excessivement complexes qui lui ont permis d'avancer avec plus de succès dans son environnement). Cette notion, qui revient à dire que l'évolution culturelle transcende radicalement l'évolution biologique ou génétique, laisse de côté la part la plus essentielle du processus d'évolution, celle en laquelle la raison elle-même s'est trouvée formée. L'idée que la raison, elle-même créée au fil de l'évolution, devrait être désormais en position de déterminer sa propre évolution future est (sans même que soient mentionnées les diverses autres choses qu'elle est aussi incapable de faire) porteuse de contradictions internes et peut aisément être réfutée (voir chap. 5 et 6). Il est, de manière démontrable, moins exact de supposer que l'homme pensant crée et contrôle son évolution culturelle que de dire que la culture et l'évolution ont créé la raison ; et dire qu'à un certain stade un dessein conscient est entré en jeu et a remplacé l'évolution équivaut à substituer un postulat virtuellement surnaturel à l'explication scientifique. Toutes les données scientifiques dont nous disposons montrent que ce n'est pas ce que nous appelons l'esprit qui a permis le développement de la civilisation, ou qui a dirigé son évolution, mais plutôt l'esprit et la civilisation qui se sont développés et ont évolué de manière simultanée. Ce que nous appelons l'esprit n'est pas quelque chose avec quoi l'être humain est né comme il est né avec son cerveau, ce n'est pas non plus quelque chose que le cerveau produit, mais quelque chose que l'équipement génétique dont l'être humain dispose (un cerveau d'une taille et d'une structure données) lui permet, lorsqu'il grandit, de recevoir de sa famille et des adultes qui l'entourent, en lui permettant d'absorber les résultats d'une tradition qui n'est pas génétiquement transmise.

L'esprit en ce sens est constitué bien moins de connaissances testables concernant le monde, et d'interprétations du contexte, et bien plus de capacités de restreindre les instincts — capacités qui ne peuvent être testées par la raison humaine dans la mesure où leurs effets

se situent au niveau du groupe. Formé par l'environnement dans lequel les individus grandissent, il détermine en retour la préservation, le développement, la richesse et la variété des traditions sur lesquelles les individus s'appuient. En ce qu'il est transmis essentiellement par le biais des familles, il préserve une multiplicité de tendances concurrentes en lesquelles tout nouvel arrivant dans la communauté peut faire son tri. L'on pourrait même se demander si un individu qui n'aurait pas la possibilité d'utiliser une tradition culturelle de cet ordre pourrait être considéré comme ayant un esprit.

De même que l'instinct est plus ancien que la coutume et la tradition, celles-ci sont plus vieilles que la raison : la coutume et la tradition se tiennent entre l'instinct et la raison. Logiquement, psychologiquement, temporellement. Elles sont ni le fruit de ce qui est appelé parfois l'inconscient, ni celui de l'intuition, ni celui de la compréhension rationnelle. Bien qu'elles soient dans un certain sens basées sur l'expérience humaine, en ce qu'elles ont été formées dans le cours de l'évolution culturelle, elles n'ont pas été formées par l'établissement de conclusions raisonnées concernant certains faits ou par une prise de conscience de ce que les choses se comportaient d'une façon particulière. Bien que régis en notre conduite par ce que nous avons appris, nous ne savons souvent pas pourquoi nous faisons ce que nous faisons. Les règles morales apprises, et les coutumes, ont remplacé progressivement les réponses innées non pas parce que les hommes reconnaissaient rationnellement qu'elles étaient meilleures, mais parce qu'elles rendaient possible la croissance d'un ordre étendu, excédant la vision de quiconque, au sein duquel une collaboration plus efficace permettait de maintenir en vie plus de gens et aux groupes concernés de supplanter d'autres groupes.

Le mécanisme de l'évolution culturelle n'est pas darwinien

Nos arguments nous conduisent à examiner de plus près la relation entre la théorie de l'évolution et le développement de la culture. Cette relation soulève diverses questions intéressantes auxquelles pour la plupart l'économie permet, mieux que toute autre discipline, d'apporter une réponse.

Une grande confusion a néanmoins longtemps régné sur ce sujet, et nous devons en parler ici, ne serait-ce que pour ne pas contribuer à ce qu'elle se prolonge et ne pas y participer. Le darwinisme social supposait ainsi que tout chercheur s'intéressant à l'évolution de la culture humaine devait se placer à l'école de Charles Darwin. C'était une erreur. J'ai la plus grande admiration pour Charles Darwin en ce qu'il a été le premier à élaborer au sein d'un champ d'investigation une théorie de l'évolution incomplète, mais cohérente. Ses efforts méritoires pour montrer comment le processus de l'évolution opérait au sein des organismes vivants ont pourtant convaincu la communauté scientifique de la véracité de ce qui était un lieu commun circulant depuis longtemps dans les humanités — au moins depuis que Sir William Jones en 1787 reconnut la ressemblance frappante entre le latin, le grec et le sanskrit et le fait que toutes les langues « indo-germaniques » descendaient de ce dernier. Ce qui nous rappelle que la théorie darwinienne — ou biologique — de l'évolution, tout en étant distincte et différente d'elles, n'était ni la première ni la seule théorie de ce genre. L'idée d'évolution biologique est issue de l'étude de processus de développement culturel qui ont été découverts plus tôt : processus conduisant à la mise en place d'institutions telles que la langue (analysée par Jones), le droit, la morale, le marché et la monnaie.

L'erreur principale de la sociobiologie contemporaine est de supposer que la langue, la morale, le droit et d'autres institutions du même ordre sont transmises par le processus génétique que la biologie moléculaire contemporaine met au jour, et non produits par l'évolution sélective transmise grâce à l'apprentissage imitatif. Cette idée est aussi fausse — bien que située à l'extrême inverse, que l'idée selon laquelle l'homme a inventé ou conçu consciemment la langue, la morale, le droit et les institutions du même ordre, et peut donc les améliorer à volonté, idée qui est un résidu de superstitions que la théorie évolutionniste en biologie a précisément dû combattre et qui nous dit en fait que partout où de l'ordre se rencontre, il doit exister quelqu'un qui établit cet ordre. Ici encore, la prise en compte des données impliquerait de se situer *entre* l'instinct et la raison.

Outre que l'idée d'évolution est plus ancienne dans le secteur des humanités et des sciences sociales que dans celui des sciences naturelles, je pense pouvoir affirmer que Darwin a tiré l'idée fondamentale de l'évolution de l'économie. Comme nous l'a appris son journal per-

sonnel, Darwin lisait Adam Smith lorsqu'il formula sa propre théorie, en 1888 (voir appendice A plus loin). En tous cas, le travail de Darwin a été précédé par des décennies, et même par un siècle, de recherches concernant l'émergence d'ordres spontanés hautement complexes au travers d'un processus d'évolution. Des mots tels que « génétique », qui sont aujourd'hui devenus d'un usage technique courant en biologie, n'ont eux-mêmes pas été inventés par des biologistes. La première personne qui, à ma connaissance, a parlé de développement génétique a été le philosophe et historien des cultures allemand Herder. L'on retrouve l'idée un peu plus tard chez Wieland, et à nouveau chez Humboldt. La biologie moderne a donc emprunté le concept d'évolution à des théories de la culture fort anciennes. Si en un sens cela est bien connu, cela n'est presque jamais dit.

Certes, la théorie de l'évolution culturelle (parfois aussi décrite comme évolution psychosociale, super-organique ou exomatique) et la théorie de l'évolution biologique, bien qu'analogues l'une à l'autre sous de nombreuses incidences, ne sont pas identiques. Elles partent même de suppositions tout à fait distinctes. L'évolution culturelle est, comme Julian Huxley l'a justement écrit, « un processus qui diffère radicalement de l'évolution biologique, pourvu de ses propres lois, mécanismes et modalités de fonctionnement, et non susceptible d'être expliqué sur des bases proprement biologiques » (Huxley, 1947). L'on peut mentionner quelques différences importantes entre l'une et l'autre : alors que la théorie biologique exclut maintenant l'héritage de caractéristiques acquises, tout le développement culturel repose sur un héritage de ce type où les caractéristiques ont la forme de règles, non innées mais apprises, guidant les relations mutuelles entre individus. En utilisant les termes utilisés aujourd'hui dans le débat biologique, l'on pourrait dire que l'évolution culturelle *simule* le lamarckisme (Popper, 1972). Et ajouter qu'elle s'accomplit au travers de la transmission d'habitudes et d'informations ne provenant pas simplement des parents physiques d'un individu, mais d'un nombre indéfini d'ancêtres. Les processus qui assurent la transmission et la diffusion des caractéristiques culturelles en ce qu'ils passent aussi par l'apprentissage, comme on l'a déjà noté, rendent en outre l'évolution culturelle incomparablement plus rapide que l'évolution biologique. Enfin, l'évolution culturelle opère largement par le biais de la sélection des

groupes ; savoir si une telle sélection opère aussi dans l'évolution biologique est une question à ce jour sans réponses — et dont mes arguments ne dépendent pas (Edelman, 1987 ; Ghiselin, 1969, 57-59, 132-133 ; Hardy, 1965, 53 ff, 206 ; Mayr, 1970, 114 ; Medawar, 1983, 134-135 ; Ruse, 1982, 190-195, 203-206, 235-236).

Aux yeux de Bonner (1980, 10), il est faux de dire que la culture est « aussi biologique que toute autre fonction d'un organisme », par exemple la respiration ou la locomotion. Etiqueter « biologique » la formation — par la tradition — du langage, de la morale et du droit, de l'argent et même de l'esprit constitue un abus de langage et une mécompréhension de la théorie. Notre héritage génétique peut déterminer ce que nous sommes capables d'apprendre, mais certainement pas quelle tradition doit être apprise. Ce qui doit être appris n'est pas déterminé par le cerveau humain. Ce qui n'est pas transmis par les gènes n'est pas un phénomène biologique.

Malgré ces différences, toute évolution, culturelle ou biologique, est un processus d'adaptation continue à des événements imprévisibles, à des circonstances aléatoires qui n'auraient pu être prévues. Ce qui constitue une raison supplémentaire pour laquelle la théorie évolutionniste ne peut jamais nous placer dans la position de prédire rationnellement et de contrôler l'évolution future. Tout ce qu'elle peut faire est de nous montrer comment des structures complexes charrient en elles des moyens de rectification qui conduisent à des développements évolutionnaires ultérieurs qui n'en sont pas moins eux-mêmes, conformément à leur nature, inévitablement imprévisibles.

Au-delà de tout ceci, je pense utile de souligner que sous une incidence importante, évolution biologique et évolution culturelle s'accordent : elles ne connaissent ni l'une ni l'autre quelque chose qui serait de l'ordre des « lois de l'évolution » ou des « lois inévitables du développement historique » prises au sens de lois impliquant des stades nécessaires ou des phases au travers desquelles les produits de l'évolution doivent passer et pouvant permettre la prédiction d'événements futurs. L'évolution culturelle n'est déterminée ni sur un plan génétique ni sur quelque autre plan, et ses résultats sont diversité, non uniformité. Les philosophes comme Marx et Auguste Comte, qui ont prétendu que la recherche pouvait conduire à des lois de l'évolution permettant la prévision de développements futurs et inévitables, sont dans l'erreur. Les approches évolutionnistes de l'éthique menées dans

le passé ont été discréditées essentiellement parce que l'évolution était reliée, à tort, à de prétendues « lois de l'évolution », alors que la théorie de l'évolution doit considérer que de telles lois sont catégoriquement inconcevables. Comme je l'ai écrit ailleurs (1952), les phénomènes complexes peuvent être uniquement l'objet de ce que j'appelle les prévisions de modèle ou les prévisions par principe.

L'une des sources principales de cette mécompréhension est la confusion de deux processus complètement différents, que les biologistes appellent *ontogenèse* et *phylogenèse*. L'ontogenèse concerne le développement prédéterminé des individus, développement reposant en pratique sur des mécanismes internes construits dans le génome de la cellule germe. La phylogenèse, qui est ce en quoi l'évolution se joue, concerne, elle, l'histoire évolutionnaire des espèces ou des types. Si les biologistes ont, en général, été protégés contre la confusion entre ontogenèse et phylogenèse par ce qu'ils ont appris au cours de leur apprentissage, les chercheurs travaillant dans des domaines éloignés de la biologie sont souvent victimes de leur ignorance, et dérivent vers des croyances historicistes les menant à supposer que la seconde opère de la même façon que la première. Ces croyances ont été réfutées de manière concluante par Karl Popper (1945, 1957).

L'évolution biologique et l'évolution culturelle ont d'autres traits en commun. Par exemple, elles s'appuient l'une et l'autre sur le même principe de sélection : la survie ou l'avantage reproductif. La variation, l'adaptation et la compétition sont essentiellement le même type de processus, quelles que soient les différences séparant leurs modalités de fonctionnement spécifiques, particulièrement celles touchant à la propagation. Non seulement l'on peut dire que toute évolution repose sur la compétition, mais l'on peut ajouter que la compétition continue est nécessaire pour préserver les accomplissements existants.

Même si je veux que la théorie de l'évolution soit vue sous l'angle de sa généalogie, que les différences entre évolution biologique et évolution culturelle soient comprises, et que la contribution des sciences sociales à notre connaissance de l'évolution soit reconnue, je n'entends pas remettre en question le fait que l'élaboration de la théorie darwinienne de l'évolution dans toutes ses implications est l'un des accomplissements intellectuels les plus importants des Temps

modernes, l'un de ceux qui ont radicalement renouvelé notre vision du monde. Son universalité en tant que moyen d'explication se trouve traduite plus avant par les recherches nouvelles menées par quelques physiciens émérites qui montrent que l'idée d'évolution n'est en aucune façon limitée aux organismes, mais qu'en un certain sens elle peut s'appliquer aux atomes qui se sont constitués à partir de particules plus élémentaires, et que nous pouvons donc expliquer les molécules, les organismes complexes les plus primitifs, et même le monde moderne en sa complexité par le biais de divers processus d'évolution (voir appendice A).

Aucun de ceux qui étudient la culture sous un angle évolutionniste ne peut, cela dit, ne pas avoir conscience de l'hostilité à laquelle se heurtent des recherches telles que les leurs. Cette hostilité est la plupart du temps le sous-produit de réactions aux travaux de ces chercheurs en sciences sociales qui, au XIX[e] siècle, ont eu besoin de Darwin pour découvrir ce qu'ils auraient dû découvrir chez leurs propres prédécesseurs, et qui ont rendu ainsi de manière durable un mauvais service à l'avancée de la théorie de l'évolution culturelle, qu'ils ont fait glisser vers le discrédit.

Le darwinisme social est erroné sous bien des aspects, mais l'immense mépris qui lui est manifesté aujourd'hui est aussi partiellement dû au fait qu'il contredit la présomption fatale selon laquelle l'homme est capable de modeler à sa guise le monde qui l'entoure. Bien que cela n'ait rien à voir avec la théorie de l'évolution comprise correctement, les chercheurs constructivistes en sciences humaines utilisent souvent le caractère inapproprié (et les erreurs évidentes) du darwinisme social comme un prétexte pour rejeter toute approche évolutionniste quelle qu'elle soit.

Bertrand Russel, lorsqu'il affirme que « si l'éthique évolutionniste est juste, nous devrions être entièrement indifférents à ce que le cours de l'évolution peut être, dans la mesure où, quel qu'il soit, il est depuis là susceptible d'être considéré comme le meilleur possible » (1910/1966, 24), nous offre un bon exemple de rejet de cet ordre. L'objection ainsi émise, et que A. G. N. Flew (1967, 48) considère comme essentielle, repose sur une simple mécompréhension. Je n'ai pas l'intention de commettre ici ce qui est souvent appelé l'erreur génétique, ou naturaliste. Je n'entends pas affirmer que les résultats de

la sélection de groupe par les traditions sont nécessairement bons — tout comme je n'entends pas affirmer que divers éléments qui ont survécu au fil de l'évolution, tels que cafards, ont une valeur morale.

J'affirme que, que cela nous plaise ou non, sans les traditions bien précises que j'ai mentionnées, l'ordre étendu de civilisation ne pourrait continuer à exister (alors que si les cafards devaient disparaître, le « désastre » écologique résultant ne ferait pas peser une menace durable sur l'humanité), et que si, sur la base de définitions mal fondées de ce qui est raisonnable (qui peuvent effectivement mener à commettre l'erreur naturaliste), nous rejetons ces traditions, nous condamnerons une large part de l'humanité à la pauvreté et à la mort. Ce n'est qu'après nous être pleinement confrontés à ces faits que nous pouvons traiter de (que nous pouvons avoir la compétence de traiter de) ce qui peut être considéré comme bien ou mal parmi les choses à faire.

Si les faits seuls ne peuvent jamais permettre de déterminer ce qui est bien, les définitions mal fondées de ce qui est raisonnable, bien et juste, peuvent modifier les données factuelles et les circonstances au sein desquelles nous vivons. Ils peuvent détruire, peut-être pour toujours, non seulement les individus, les édifices, les accomplissements artistiques et les villes (que nous avons longtemps su être vulnérables aux pouvoirs destructeurs de morales et d'idéologies de divers types), mais aussi des traditions, des institutions et des interdépendances sans lesquelles tout cela ne serait vraisemblablement pas venu à être et ne pourrait être recréé.

2

Les origines de la liberté, de la propriété et de la justice

Personne n'est libre d'attaquer la propriété plurielle et de dire qu'il accorde de la valeur à la civilisation. L'histoire de l'une et de l'autre ne peut être séparée.

(Henri SUMNER MAINE)

La propriété est depuis là inséparable de l'économie humaine en sa forme sociale.

(Carl MENGER)

Les hommes sont qualifiés pour les libertés civiles en proportion exacte de leur disposition à placer des chaînes morales sur leurs appétits, en proportion du fait que leur amour de la justice est au-dessus de leur rapacité.

(Edmund BURKE)

La liberté et l'ordre étendu

Si la morale et la tradition, et non l'intelligence et les calculs de la raison, ont élevé les hommes au-dessus des sauvages, les fondements propres à la civilisation moderne furent établis pendant l'Antiquité, dans les régions qui entourent la mer Méditerranée. C'est là que les possibilités du commerce à longue distance ont donné aux communautés dont les individus avaient le droit de faire usage de leur connaissance individuelle un avantage sur celles au sein desquelles la connaissance locale commune, ou celle d'un dirigeant, déterminait l'activité de tous. Au vu des données dont nous disposons, la région méditerranéenne a été la seule où les droits de la personne à disposer d'un domaine privé ont été reconnus, et ont pu permettre aux individus de tisser un réseau dense de relations commerciales entre différentes communautés. Ce réseau fonctionnait indépendamment des

conceptions et des désirs des chefs locaux, et le mouvement des commerçants utilisant les voies maritimes aurait, à l'époque, difficilement pu être dirigé centralement. Comme l'écrivait un spécialiste hautement respecté (et qui n'a sans aucun doute pas de préjugés favorables envers l'ordre de marché), « le monde gréco-romain était essentiellement et précisément un monde de propriété privée, que celle-ci consiste en quelques arpents ou en les immenses domaines des sénateurs et des empereurs romains, un monde de manufactures et de commerce privés » (Finley, 1973, 29).

Un ordre servant ainsi une multiplicité de fins privées ne pouvait s'être formé que sur la base de ce que je préfère appeler la *propriété plurielle,* terme plus précis — forgé par H. S. Maine, que celui, habituellement utilisé, de propriété privée. Si la propriété plurielle est au cœur de toute civilisation avancée, les anciens Grecs semblent avoir été les premiers à discerner qu'elle est aussi inséparable de la liberté individuelle. L'on a écrit ainsi que les rédacteurs de la constitution de la Crète antique tenaient pour acquis que « la liberté est le bien le plus précieux d'un Etat, et pour cette raison ont stipulé que la propriété appartient spécifiquement à ceux qui l'acquièrent ; alors que dans une situation d'esclavage, tout appartient aux dirigeants » (Strabon, 10, 4, 16).

Une dimension importante de cette liberté — la liberté pour les divers individus ou sous-groupes de poursuivre des objectifs distincts sur la base de leurs aptitudes et de leurs connaissances propres — se trouvait possibilisée non seulement par le contrôle séparé des différents moyens de production, mais aussi par une autre pratique virtuellement inséparable de la première : la reconnaissance de méthodes approuvées de transfert de ce contrôle. La capacité de l'individu de décider lui-même de la façon d'utiliser des objets spécifiques, en s'appuyant seulement sur ses propres connaissances et sur ses propres attentes, ou sur celles d'un groupe qu'il pourrait rejoindre, dépend de la reconnaissance générale et du respect du domaine privé dont l'individu est libre de disposer, et de la reconnaissance également générale de la façon dont le droit à des choses particulières peut être transféré d'une personne à une autre. Le préalable nécessaire à l'existence d'une propriété, d'une liberté et d'un ordre de ce genre, du temps des Grecs jusqu'au présent, n'a pas varié : la loi, au sens de règles abstraites per-

mettant à tout individu de s'assurer à tout moment de qui a le droit de disposer de chaque chose particulière.

Pour ce qui concerne certains objets, l'idée de propriété individuelle est sans doute apparue très tôt, et les premiers instruments artisanalement fabriqués pourraient constituer un bon exemple. La relation d'un outil ou d'une arme unique et très utilisée à celui qui l'a fabriquée pouvait cependant être si forte que le transfert en devenait psychologiquement difficile, et que — comme le révèlent les *tholos,* ou tombes ruches, de la période mycénienne — l'instrument devait l'accompagner jusque dans sa tombe. La confusion de l'inventeur et du propriétaire légitime apparaît là, et avec elle de nombreuses élaborations et variantes que transcrit parfois la légende : ainsi l'histoire d'Arthur et de son épée Excalibur — une histoire en laquelle le transfert de l'épée s'opère non sous l'égide de la loi des hommes, mais sous celle d'une loi plus haute, imprégnée de magie et de pouvoirs surnaturels.

La diffusion et l'élaboration du concept de propriété furent, comme des exemples de ce type le suggèrent, des processus graduels qui sont loin d'être achevés aujourd'hui. Ce concept ne pouvait pas avoir une grande signification dans les petites bandes errantes vivant de chasse et de cueillette au sein desquelles ceux qui découvraient une source de nourriture ou un abri étaient obligés de révéler leur trouvaille à leurs compagnons. Les premiers outils durables individuellement fabriqués furent probablement rattachés à leur fabricant parce que ceux-ci étaient les seuls à savoir les utiliser — et ici encore l'histoire d'Arthur et d'Excalibur peut être citée, car même si Arthur n'avait pas fabriqué Excalibur, il était le seul à être capable de l'utiliser. La propriété spécifique de denrées périssables, elle, n'est vraisemblablement apparue que plus tard, lorsque la solidarité du groupe s'est affaiblie et que les individus ont assumé leurs responsabilités dans le cadre de groupes plus limités tels que la famille. L'on peut supposer que la nécessité de conserver une possession cultivable intacte a conduit graduellement de la propriété de groupe à la propriété individuelle de la terre.

Il n'est cependant pas utile de spéculer sur les modalités selon lesquelles ces développements se sont opérés, car il est probable que des différences considérables ont existé entre ce qui s'est joué chez ceux

qui progressèrent par le biais de l'élevage et chez ceux qui développèrent l'agriculture. Le point crucial est que le développement qui a précédé la propriété plurielle a été indispensable à l'essor du commerce, et à partir de là à la formation de structures de coopération cohérentes plus grandes, et à l'apparition de ces signaux que nous appelons prix. Le fait que les individus, les familles étendues ou les regroupements volontaires d'individus se soient vus ou non reconnaître la possession d'objets particuliers a été moins important que le fait que tous se soient vus autorisés à choisir quels individus décideront de l'usage qui doit être fait de leur propriété. Il s'est aussi développé alors, tout spécialement pour ce qui concerne la terre, des arrangements tels que la division « verticale » des droits de propriété entre propriétaires supérieurs et inférieurs, ou propriétaires en titre et concessionnaires, comme on en rencontre dans le fonctionnement moderne de la propriété foncière, et dont nous aurions peut-être plus l'usage aujourd'hui qu'en une époque où certaines conceptions plus primitives de la propriété existaient.

Il ne faudrait pas non plus voir en les tribus le fondement à partir duquel l'évolution culturelle a commencé ; elles sont plutôt son produit le plus ancien. Les « premiers » groupes cohérents étaient de descendance commune et avaient des pratiques en commun avec d'autres groupes et individus avec lesquels ils n'avaient pas nécessairement de relations proches (comme nous le montrerons dans le dernier chapitre). L'on peut difficilement dire à partir de là quand les tribus apparurent permettre la préservation de traditions partagées, et quand l'évolution culturelle commença. Cependant d'une certaine manière, même si ce fut lentement, même si ce fut en un processus marqué par des retours en arrière, la coopération ordonnée se répandit, et les fins concrètes communes furent remplacées par des règles de conduites abstraites générales, indépendantes des finalités.

L'héritage classique de la civilisation européenne

Il semble aussi que ce furent les Grecs avec leurs conceptions cosmopolites, et tout spécialement les philosophes stoïciens, qui formulèrent la tradition morale que les Romains propagèrent plus tard dans

tout leur Empire. Que cette tradition ait suscité de grandes résistances, nous le savons déjà et nous pouvons le constater à de nombreux indices. En Grèce, ce furent bien sûr les Spartiates qui résistèrent le plus fortement à la révolution commerciale, qui ne reconnurent pas la propriété individuelle, mais autorisèrent le vol, et allèrent même jusqu'à l'encourager. Ils sont restés jusqu'à notre époque le prototype des sauvages rejetant la civilisation (pour des points de vue représentatifs de leur perception au XVIII[e] siècle, voir le D[r] Samuel Johnson dans *Life* de Boswell ou l'essai de Schiller, *Über die Gesetzgebund des Lykurgos und Solon*). L'on trouve néanmoins déjà chez Platon et Aristote des traces d'une attente nostalgique du retour à la pratique spartiate, et cette nostalgie dure jusqu'à présent. Elle traduit l'aspiration à un micro-ordre déterminé par la supervision d'une autorité omnisciente.

Il est vrai que, pour quelque temps, les grandes communautés commerçantes qui s'étaient développées dans la zone méditerranéenne ont été protégées — de façon précaire — contre les maraudeurs par les très martiaux Romains qui, comme Cicéron nous le dit, purent dominer la région en plaçant sous leur joug les centres commerciaux les plus avancés, Corinthe et Carthage, qui avaient, eux, sacrifié la puissance militaire à la *mercandi et navigandi cupiditas* (*De republica*, 2, 7-10). Mais pendant les dernières années de la République et les premiers siècles de l'Empire, gouvernée par un Sénat dont les membres étaient profondément impliqués dans le commerce, Rome donna au monde le prototype des lois privées basées sur la conception la plus absolue de la propriété plurielle. Le déclin et l'effondrement final de ce premier ordre étendu vinrent seulement après qu'une administration centrale se soit développée et ait supplanté la libre initiative. Cette consécution d'événements s'est répétée de nombreuses fois : une civilisation placée sous l'égide d'un gouvernement qui ravit la direction des affaires quotidiennes à ses citoyens peut s'épandre, mais elle n'est pas susceptible de se développer. L'on pourrait même dire que toutes les civilisations avancées à ce jour se sont développées sous un gouvernement qui considérait que son but principal était la protection de la propriété privée, mais que l'évolution et la croissance résultant furent toujours arrêtées par un gouvernement « fort ». Des gouvernements assez puissants pour protéger les individus contre la violence de

leurs concitoyens rendent possible la génération d'un ordre toujours plus complexe de coopération volontaire et spontanée. Tôt ou tard cependant, ils tendent à abuser de leur pouvoir et à abolir la liberté qu'ils avaient auparavant assurée : pour faire passer dans les faits leur plus grande sagesse supposée et pour que « les institutions sociales ne se développent pas au hasard » (pour reprendre une expression caractéristique citée à la rubrique « ingénierie sociale » dans le *Fontana/Harper Dictionnary of Modern Thought* (1977)).

Si le déclin de l'Empire Romain ne constitua pas la fin définitive du processus d'évolution en Europe, des commencements similaires en Asie (et plus tard, sans qu'il y ait de relations, en Méso-Amérique) furent stoppés par des gouvernements puissants qui (similairement constitués, mais disposant de plus de pouvoir que les gouvernements médiévaux européens) anéantirent effectivement l'initiative privée. Dans le plus remarquable des pays concernés, la Chine impériale, de grandes avancées vers la civilisation et vers le développement de techniques industrielles élaborées prirent place pendant les périodes de troubles récurrentes au cours desquelles les pouvoirs de contrôle du gouvernement étaient temporairement affaiblis. Mais les troubles en question — et les anomalies qui les accompagnaient — finirent toujours par être étouffés par l'omnipotence d'un Etat dont la préoccupation essentielle était la stricte préservation de l'ordre traditionnel (J. Needham, 1954).

Ceci pourrait être illustré aussi par l'exemple de l'Egypte, car nous avons d'excellentes informations concernant le rôle joué par la propriété privée dans l'essor initial de sa grande civilisation. Dans son étude des institutions égyptiennes et des lois privées, Jacques Pirenne décrit le caractère essentiellement individualiste du droit à la fin de la troisième dynastie, lorsque la propriété était « individuelle et inviolable, et dépendait pleinement du propriétaire » (Pirenne, 1934, II, 338-339), mais nous dit que ce caractère commença à refluer dès la cinquième dynastie. Ce reflux a conduit au socialisme d'Etat de la dix-huitième dynastie — décrit un autre historien français à la même époque (Dairaines, 1934) — tel qu'il prévalut au cours des deux mille années suivantes, et qui explique en bonne partie la stagnation de la civilisation égyptienne au cours de la période.

L'on pourrait parler en termes similaires de la renaissance de la civilisation européenne pendant le dernier Moyen Age, et dire que

l'expansion du capitalisme alors dut son origine et sa *raison d'être* à l'anarchie politique (Baechler, 1975, 77). Ce ne fut pas là où régnaient les gouvernements les plus puissants, mais dans les villes de la Renaissance italienne, de l'Allemagne du sud et des Pays-Bas et pour finir en Angleterre, donc sous l'égide de la bourgeoisie et non sous celle des guerriers, que l'industrialisme moderne put croître. C'est la protection de la propriété plurielle, non l'administration de son usage par le gouvernement, qui permit que soient posées les fondations de la croissance du réseau dense d'échanges de services qui modela l'ordre étendu.

Rien n'est plus trompeur donc que les croyances conventionnelles de nombre d'historiens qui voient en l'émergence d'un Etat puissant la culmination de l'accomplissement de l'évolution culturelle : plutôt qu'une culmination, il s'agit souvent d'une fin. Ceux qui ont mené des recherches sur l'histoire de l'Antiquité ont sous cet angle été fortement impressionnés, et profondément égarés, par les monuments et les documents laissés par les détenteurs de pouvoir politique, et n'ont pas discerné que les vrais bâtisseurs de l'ordre étendu étaient ceux qui, tout en créant la richesse qui rendit les monuments possibles, laissèrent des témoignages moins tangibles et moins ostentatoires de leurs accomplissements.

« Où il n'y a pas de propriété, il n'y a pas de justice »

Ceux qui observaient d'un œil avisé l'émergence de l'ordre étendu ne doutaient pas de ce qu'il trouvait ses racines dans la sécurité, garantie par les gouvernements, constituée par la limitation de la coercition à l'application de règles abstraites déterminant ce qui devait appartenir à qui. L' « individualisme possessif » de John Locke n'était ainsi pas simplement une théorie politique, mais le fruit d'une analyse des conditions auxquelles la Grande-Bretagne et la Hollande devaient leur prospérité. Il se fondait sur l'idée selon laquelle la *justice* que l'autorité politique doit faire appliquer si elle veut assurer parmi les individus la coopération pacifique sur laquelle la prospérité repose, ne peut exister sans la reconnaissance de la propriété privée : « "Où il n'y a pas de propriété, il n'y a pas de justice", est une proposition aussi

exacte que toutes les démonstrations d'Euclide : car l'idée de propriété désigne un droit à quelque chose, et l'idée à laquelle le nom d'injustice est associé l'invasion ou la violation de ce droit ; il est évident que ces idées étant ainsi établies, et ces noms rattachés à elles, je peux aussi certainement savoir que cette proposition est vraie que je peux savoir que le triangle a trois angles égaux à deux droits » (John Locke, 1690/1924, IV, III, 18). Un peu plus tard, Montesquieu déclara que c'est le commerce qui avait diffusé la civilisation et les manières douces parmi les barbares d'Europe du Nord.

Pour David Hume, comme pour d'autres moralistes et historiens écossais du XVIII[e] siècle, il était évident que l'adoption de la propriété plurielle avait marqué le commencement de la civilisation, et les règles régulant la propriété lui semblaient si essentielles à toute morale qu'il leur consacra la majeure partie de son *Treatise*. C'est à des restrictions apportées au pouvoir du gouvernement d'interférer avec la propriété qu'il attribua plus tard, dans son *History of England* (vol. V), la grandeur de ce pays, et il explique clairement, dans le *Treatise* même (III, II), que si l'humanité devait mettre en œuvre une loi qui, plutôt que d'établir des règles générales gouvernant la propriété et l'échange de propriété, « assignait à la place les plus vastes possessions à ceux porteurs des vertus les plus grandes..., l'obscurité naturelle et la vanité de chaque individu rendent si grande l'incertitude du mérite qu'aucune règle déterminée de conduite n'en découlerait jamais, et que la dissolution totale de la société serait la conséquence immédiate ». Il remarqua plus tard, dans l'*Enquiry* : « Les fanatiques peuvent supposer que *la domination est fondée sur la grâce, et que seuls les saints héritent de la terre* ; mais le magistrat civil place à juste titre ces théoriciens sublimes sur le même pied que les voleurs et leur apprend — par une sévère correction — qu'une règle qui, en théorie, peut sembler être très avantageuse pour la société, peut néanmoins se révéler en pratique totalement pernicieuse et destructrice » (1777/1886, IV, 187).

Hume nota clairement les liens entre ces idées et la liberté, et précisa que la liberté maximale de tous requiert que des contraintes égales pèsent sur la liberté de chacun par le biais de ce qu'il appelait les trois lois fondamentales de la nature : « La stabilité de la possession, de son transfert par consentement, et du respect des promesses » (1739/1886, II, 288, 293). Même si ses conceptions tiraient à l'évidence leur origine

de celles de théoriciens de la *common law* tels que Sir Mattew Hale (1609-1676), Hume pourrait bien avoir été le premier à percevoir clairement que la liberté générale devient possible lorsque les instincts moraux naturels se trouvent « contrôlés et réfrénés par un jugement subséquent » reposant sur la « *justice*, ou le respect de la propriété des autres, la *fidélité*, ou le respect des promesses (qui sont) devenues obligatoires, et ont acquis une autorité sur le genre humain » (1741, 1742/1886, III, 455). Hume ne fit pas l'erreur, plus tard si commune, de confondre deux significations du mot liberté : celle, étrange, selon laquelle un individu isolé se trouve considéré comme susceptible d'être libre, et celle selon laquelle de nombreuses personnes collaborant les unes avec les autres peuvent être libres. Dans le cadre de la seconde, seules des règles abstraites de propriété, c'est-à-dire les règles du droit, garantissent la liberté.

Lorsque Adam Ferguson résuma ses analyses en définissant le sauvage comme un homme qui ne connaissait pas encore la propriété (1767/1773, 136) et lorsque Adam Smith écrivit que « personne n'a jamais vu un animal signifier aux autres par ses gestes ou ses cris naturels : ceci est à moi, ceci est à vous » (1776/1976, 26), ils exprimaient ce qui, malgré les actes récurrents de révolte des bandes rapaces ou affamées, était, depuis pratiquement deux millénaires, la façon de voir les choses des gens éduqués. Comme Ferguson l'écrivit, « il est fort évident que la propriété est affaire de progrès » *(ibid.)*. Des analyses de cet ordre étaient, comme nous l'avons noté, menées aussi à l'époque dans le domaine du langage et dans celui du droit ; elles étaient de l'ordre de l'évidence pour les tenants du libéralisme classique au XIXe siècle ; et c'est probablement par le biais d'Edmund Burke, mais peut-être plus encore, au travers de l'influence de linguistes et de juristes allemands tels que F. C. von Savigny que ces thèmes furent alors repris par H. S. Maine. L'affirmation de Savigny (dans sa protestation contre la codification du droit civil) mérite d'être reproduite intégralement : « Si dans de telles relations, l'on veut que des agents libres puissent vivre côte à côte en s'entraidant mutuellement et en ne s'entravant pas les uns les autres dans leur développement, cela ne peut se faire que par la reconnaissance d'une frontière invisible à l'intérieur de laquelle l'existence et l'activité de chaque individu se voient assurés un certain espace libre. Les règles par les-

quelles cette frontière — et au travers d'elles le libre champ d'action de chacun — est tracée, constituent le droit » (Savigny, 1840, I, 331-332).

Les formes et les objets divers de la propriété, et les améliorations découlant

Les institutions liées à la propriété telles qu'elles existent aujourd'hui sont loin d'être parfaites, mais l'on pourrait difficilement dire en quoi leur perfection pourrait consister. L'évolution culturelle et morale requiert encore que des étapes ultérieures soient franchies pour que l'institution de la propriété plurielle puisse en pratique être aussi féconde qu'elle peut l'être. Il faudrait ainsi que la pratique générale de la concurrence soit à même de prévenir les abus de propriété. Ce qui impliquerait l'établissement de contraintes supplémentaires sur les sensations innées existant dans le micro-ordre, le petit groupe dont il a été question plus haut (voir le chap. 1 ci-dessus et Schoeck, 1966/1969), car ces sensations sont souvent contrariées — par la propriété plurielle, et peut-être plus encore par la compétition, et ceci conduit doublement les gens à rechercher une « solidarité » non compétitive.

Si la propriété est initialement un produit de la coutume, et si la juridiction et la législation n'ont fait que la développer au cours des millénaires, il n'y a pas de raison de supposer que les formes spécifiques qu'elle a pris dans le monde contemporain sont définitives. L'on a récemment reconnu que les concepts traditionnels du droit de propriété constituaient un faisceau modifiable et très complexe au sein duquel les combinaisons les plus efficaces n'ont pas encore été toutes découvertes. Les nouvelles analyses menées à ce sujet trouvent globalement leur origine dans le travail stimulant, mais malheureusement inachevé, d'Arnold Plant, et figurent en substance dans les essais, brefs mais plus influents, écrits par son disciple, Ronald Coase (1937 et 1960), qui est à l'origine d'une école des « droits de propriété » actuellement en plein essor (Alchian, Becker, Cheung, Demsetz, Pejovich). Les résultats de ces analyses, que nous ne pouvons tenter de résumer ici, ont ouvert de nouvelles perspectives pour l'amélioration du cadre légal de l'ordre de marché.

Afin de montrer à quel point — malgré la certitude que nous avons du caractère indispensable de l'institution générale de la propriété plurielle, notre ignorance des formes optimales de délimitation des différents droits reste grande, l'on pourrait faire quelques remarques concernant une forme particulière de propriété.

La lente sélection par l'essai et l'erreur d'un certain nombre de règles délimitant la portée du contrôle individuel sur diverses ressources a créé une situation curieuse. Les intellectuels même qui sont en général enclins à remettre en cause les formes de propriété matérielle qui sont indispensables à l'organisation efficace des moyens matériels de production sont en effet devenus les défenseurs les plus enthousiastes de certains droits de propriété immatérielle inventés seulement dans une période relativement récente, tels ceux concernant la production littéraire et l'invention technique (droits d'auteurs et brevets).

La différence, selon ceux qui les justifient, entre ces droits de propriété et les autres, réside en ceci : si la propriété des choses matérielles guide l'usage des ressources rares vers les utilisations les plus importantes qui peuvent en être faites, dans le domaine des choses immatérielles, la capacité de produire est elle-même limitée, néanmoins une fois que celles-ci sont venues à être, elles peuvent être indéfiniment multipliées, et seule la loi peut les reconduire à la rareté, et créer l'incitation nécessaire à leur production ultérieure. Il est loin d'être évident pourtant que la rareté forcée soit la façon la plus efficace de stimuler le processus créateur des hommes. Je doute qu'il existe une seule grande œuvre littéraire que l'auteur n'aurait écrit s'il n'avait pu obtenir des droits d'auteurs exclusifs ; il me semble que la défense des droits d'auteur ne peut s'appuyer que sur ceci que des œuvres aussi utiles que les encyclopédies et les dictionnaires, les manuels et d'autres ouvrages de référence ne pourraient voir le jour si, après qu'ils aient été publiés, ils pouvaient être librement reproduits.

Similairement, aucune des analyses successives du problème n'a démontré que la possibilité d'obtenir des brevets d'invention renforce effectivement le flux de nouvelles connaissances techniques : l'on peut penser plutôt qu'elle conduit à ce que le travail de recherche se focalise sur des problèmes dont la solution semble devoir émerger dans un

proche futur, la loi ayant alors pour conséquence que celui qui trouve le premier a droit, pour une longue période, à l'usage exclusif de ce qu'il a trouvé (Machlup, 1962).

Les organisations en tant qu'éléments des ordres spontanés

Ayant ainsi dénoncé les prétentions de la raison et les dangers inhérents aux tentatives d'influer rationnellement sur l'ordre spontané, il me faut ajouter quelques mots de précaution. Si mes objectifs m'ont obligé à souligner l'évolution spontanée des règles de conduite qui étayent la formation de structures auto-organisées, ce soulignement de la nature spontanée du macro-ordre — ou ordre étendu — pourrait égarer s'il conduisait à penser que, dans celui-ci, l'organisation délibérée n'est jamais importante.

Les composants du macro-ordre spontané sont les différentes dispositions économiques prises par les individus *ainsi que* les dispositions économiques reposant sur l'organisation délibérée. L'évolution du droit individualiste consiste en fait dans une large mesure à rendre possible l'existence d'associations volontaires sans pouvoir de contrainte. Mais de même que l'ordre spontané global s'épand, de même la taille des unités dont il est constitué s'accroît. Ces unités au fil du temps sont de moins en moins des dispositifs économiques individuels, et de plus en plus des organisations telles que les entreprises, les associations, ou les corps administratifs. Parmi les règles de conduite qui rendent possible la formation spontanée d'ordres étendus, certaines faciliteront aussi l'émergence d'organisations délibérées à même d'opérer à l'intérieur des systèmes plus larges. Néanmoins, nombre de ces différents types d'organisation délibérée plus large n'ont présentement une place qu'à l'intérieur d'un ordre spontané plus englobant encore, et seraient inappropriés à l'intérieur d'un ordre global qui serait lui-même délibérément organisé.

Une autre dimension du problème pourrait elle-même induire en erreur. Nous avons plus haut mentionné la différenciation croissante — verticale ou hiérarchique — de différents types de droits de propriété. Si l'on parlera parfois ailleurs dans ce livre des règles de la propriété plurielle comme si le contenu de la propriété individuelle était

uniforme et constant, cela devra être considéré comme une simplification à mettre en perspective en fonction des précisions que nous venons d'apporter. La différenciation susdite dessine un domaine permettant d'envisager des progrès très importants dans le secteur du cadre juridico-politique de l'ordre spontané, mais nous ne pourrons nous y arrêter davantage ici.

3

L'évolution du marché : commerce et civilisation

Quelle est la valeur de toute chose
Sinon autant d'argent qu'elle rapportera ?
(Samuel BUTLER)

Où il y a du commerce il y a des mœurs douces
(MONTESQUIEU)

L'expansion de l'ordre dans l'inconnu

Ayant analysé certaines des circonstances dans lesquelles l'ordre étendu a émergé et comment cet ordre tout à la fois engendre et requiert la propriété plurielle, la liberté et la justice, nous pouvons maintenant aller plus loin et examiner de plus près quelques autres objets auxquels nous avons déjà fait allusion — en particulier le développement du commerce et la spécialisation qui lui est reliée. Ce développement, qui a lui-même contribué grandement à l'émergence et à la consolidation de l'ordre étendu fut peu compris à l'époque où il s'enclencha et au cours des siècles qui suivirent, même par les plus grands scientifiques et philosophes ; il est certain que personne ne le conçut ou ne l'organisa de manière délibérée.

L'époque, les circonstances et les processus dont nous traitons ici sont recouverts par les brumes du temps, et les détails en eux ne peuvent être discernés avec fiabilité ou précision. Certaines spécialisations et certains échanges ont sans doute émergé dès les premières petites communautés, guidées entièrement par le consentement de leurs membres. Un certain commerce nominal peut avoir pris place lorsque les hommes primitifs suivant la migration des animaux rencontraient d'autres hommes ou groupes d'hommes. Si les données archéologiques concernant le premier commerce même sont très convaincantes, elles ne sont pas seule-

ment rares, mais aussi vectrices de risques d'erreurs. Les éléments fondamentaux que le commerce permettait de se procurer étaient en effet essentiellement consommés sans que soient laissées des traces — alors que les éléments rares apportés pour inciter les propriétaires à se séparer de ces éléments fondamentaux étaient conçus eux pour durer. Les ornements, les armes et les outils constituent ainsi la quasi-totalité des vestiges dont nous disposons, alors que nous pouvons seulement déduire de l'absence sur place des ressources naturelles essentielles nécessaires à leur fabrication qu'elles doivent avoir été acquises par le commerce. L'archéologie n'est pas non plus à même de trouver trace du sel que les gens parcouraient de longues distances pour se procurer, alors que la rémunération reçue par le producteur de sel subsiste parfois. Ce n'est pour autant pas le désir de luxe, mais la nécessité qui fit du commerce l'une des institutions indispensables auxquelles les communautés anciennes devaient leur existence même.

Quoi qu'il en soit, le commerce naquit certainement très tôt, et les échanges commerciaux sur de longues distances portant sur des articles dont l'origine ne pouvait être connue des commerçants impliqués sont bien plus anciens que tout autre contact entre des groupes éloignés qui pourraient être découverts aujourd'hui. L'archéologie moderne confirme que le commerce est plus vieux que l'agriculture ou toute autre sorte de production régulière (Leakey, 1981, 212). En Europe, les premières traces de commerce sur de très longues distances remontent à l'ère paléolithique, et à au moins trente mille ans (Herskovits, 1948, 1960). Voici au moins huit mille ans, avant même que le commerce de la poterie et des métaux ait commencé, Çatal Hüyük en Anatolie et Jéricho en Palestine étaient devenus des centres de commerce entre mer Noire et mer Rouge. L'une et l'autre constituent de premiers exemples de ces accroissements rapides de population souvent décrits comme des révolutions culturelles. Plus tard, à la fin du VIIe millénaire avant l'ère chrétienne, l'on trouve trace d'un réseau de routes maritimes et terrestres servant à transporter l'obsidienne de l'île de Melos aux terres d'Asie Mineure et de Grèce (voir l'introduction de Green à Childe, 1936/1981, et Renfrew, 1973, 29 ; voir aussi Renfrew, 1972, 297-307). Diverses données indiquent l'existence de réseaux de commerce intensif reliant le Baluchistan, région du Pakistan occidental, aux régions d'Asie occidentale aux environs de

3200 avant J.-C. (Childe, 1936/1981, 19). Nous savons aussi que l'économie de l'Egypte prédynastique était essentiellement basée sur le commerce (Pirenne, 1934).

L'importance du commerce régulier à l'époque homérique se trouve indiquée dans l'*Odyssée* (I, 180-184) par ce récit au sein duquel Athena apparaît à Télémaque en position de guide d'un bateau transportant une cargaison de fer devant être échangée contre du cuivre. La grande expansion du commerce qui rendit possible la croissance rapide de la civilisation classique semble aussi, au vu des données archéologiques disponibles, s'être enclenchée en une époque sur laquelle presque aucune documentation historique n'est disponible, c'est-à-dire pendant les deux cents années qui vont de 750 à 550 avant J.-C. Cette expansion semble aussi avoir permis en l'époque de rapides accroissements de population qui ont concerné surtout les centres commerciaux grecs et phéniciens. Ces centres rivaux œuvrèrent tant pour établir des colonies qu'au commencement de l'ère classique, la vie dans les grands centres de culture était devenue pleinement dépendante d'un fonctionnement de marché régulier.

L'existence du commerce dans ces temps anciens est aussi incontestable que son rôle dans la diffusion de l'ordre étendu. Cependant l'établissement du processus de marché que le commerce implique n'a pas vraiment été facile, et s'est accompagnée de la dislocation des anciennes tribus. Même où des fragments de reconnaissance de la propriété plurielle avaient émergé, des pratiques ultérieures et non connues auparavant ont été requises pour que les communautés soient enclines à permettre à leurs membres d'emporter au bénéfice d'étrangers (et pour des buts que les commerçants eux-mêmes ne comprenaient que partiellement) des articles de valeur qui auraient pu sans cela être disponibles pour l'usage local commun. Ainsi les navigateurs des cités grecques, qui charriaient des jarres de poterie remplies d'huile et de vin vers la mer Noire, l'Egypte et la Sicile, pour les échanger contre du blé, portaient par là même à des gens dont leurs voisins ne connaissaient virtuellement rien, des marchandises que ces voisins eux-mêmes pouvaient convoiter. Pour permettre que cela s'opère, les membres du petit groupe ont dû se défaire de leurs repères et commencer à se réorienter vers une nouvelle conception du monde au sein de laquelle l'importance du petit groupe lui-même se trouvait

très réduite. Comme Piggott l'expliqua dans *Ancient Europe* : « Les prospecteurs et les mineurs, les commerçants et les intermédiaires, l'organisation des expéditions et des caravanes, les concessions et les traités, l'idée de l'existence de gens et de coutumes différents dans des contrées distances — tout cela se trouve impliqué par l'élargissement de la compréhension sociale requis par l'avancée technique constituée par l'entrée dans... l'âge du bronze » (Piggott, 1965, 72). Il ajoutait à propos de l'âge du Bronze tel qu'il a pris place au IIe millénaire : « Le réseau des routes par mer, par rivière et par terre donne une dimension internationale à la majeure partie du travail du bronze à cette époque, et l'on trouve des techniques et des styles largement distribués d'une extrémité de l'Europe à l'autre » (*ibid.*, 118).

Quelles pratiques facilitèrent ces nouveaux départs et enclenchèrent non seulement une nouvelle compréhension du monde, mais aussi une sorte d'internationalisation (le mot est bien sûr anachronique) des styles, des techniques et des attitudes ? Entre autres sans aucun doute, l'hospitalité, la protection et la sécurité des déplacements (voir la prochaine section). Les territoires vaguement définis des tribus primitives étaient, on peut le supposer, même à une date ancienne, striés de relations commerciales entre individus fondées sur de telles pratiques. Ces relations personnelles constituaient les maillons successifs d'une chaîne par le biais de laquelle de petits, mais néanmoins indispensables, « éléments-trace » étaient transmis sur de longues distances. Ceci rendit le travail sédentaire, et donc la spécialisation, possible en de nombreux nouveaux lieux et, vraisemblablement, permit en fin de compte l'accroissement de la densité de la population. Une réaction en chaîne put commencer : la plus grande densité de population conduisant à la découverte de possibilités de spécialisation ou de division du travail conduisit à des accroissements ultérieurs de la population et du revenu par tête qui rendirent possibles d'autres accroissements de population. Et ainsi de suite.

La densité d'occupation du monde a été rendue possible par le commerce

Cette réaction en chaîne enclenchée par les nouveaux établissements et les nouvelles relations commerciales peut être étudiée de plus près. Si certains animaux sont adaptés à des niches environnementales

spécifiques et plutôt limitées hors desquelles ils peuvent difficilement survivre, les hommes, et quelques rares autres animaux tels que les rats, ont été capables de s'adapter presque partout sur la surface de la terre. Cette adaptation peut difficilement être considérée comme étant le fait d'*individus*. Seuls quelques emplacements limités auraient fourni aux petites bandes pratiquant la chasse et la cueillette et utilisant les outils les plus primitifs tout ce dont elles avaient besoin pour mener une existence sédentaire, et un nombre d'emplacements encore moindre tout ce dont elles avaient besoin pour cultiver la terre. Sans l'aide involontaire d'autres hommes situés ailleurs sur terre, la plupart des êtres humains trouveraient l'endroit où ils vivent ou inhabitable ou susceptible de n'être que faiblement habité.

Ces emplacements relativement peu nombreux permettant la subsistance en autarcie furent vraisemblablement les premiers dans chaque région à être occupés de manière permanente et défendus contre les intrus. Les gens qui y vivaient n'en sont pas moins venus à connaître des emplacements voisins à même de répondre à une bonne partie de leurs besoins, mais pas à tous, et en lesquels ne leur manqueraient que des éléments dont ils n'auraient besoin qu'occasionnellement : silex, cordes pour leurs arcs, colle pour fixer les lames sur les poignées, matériel teintant pour le camouflage. Sûrs qu'ils pourraient se procurer ces éléments par des retours sporadiques en leur lieu de domicile présent, certains d'entre eux s'éloignèrent de leurs groupes, et occupèrent certains de ces emplacements voisins, puis de nouveaux territoires plus éloignés et situés dans d'autres parties des continents faiblement peuplés sur lesquels ils vivaient. L'importance de ces premiers mouvements de personnes et de marchandises ne peut être jugée par le volume seul. Sans l'existence des importations, même si elles ne constituaient qu'une fraction insignifiante de ce qui était effectivement consommé dans chaque emplacement concerné, il aurait été impossible pour ceux qui y sont venus de s'installer, de subvenir à leurs besoins, ou de se multiplier.

Les visites de retour destinées à l'obtention des éléments indispensables ne furent pas un problème aussi longtemps que les émigrants étaient encore connus de ceux qui étaient restés dans l'emplacement d'origine. En quelques générations cependant, les descendants des uns et des autres s'éloignèrent jusqu'à devenir étrangers les uns aux

autres ; et ceux habitant les localités originelles mieux pourvues commencèrent souvent à se défendre eux-mêmes — et à défendre leurs fournitures — de différentes façons. Pour avoir la permission d'entrer sur le territoire d'origine aux fins de se procurer ce qui ne pouvait être obtenu que là, les visiteurs durent afficher leurs intentions pacifiques et attiser les désirs des occupants, ce pour quoi ils apportèrent des présents. Afin d'être plus efficaces, ces présents devaient ne pas correspondre à des besoins quotidiens satisfaits facilement sur place, mais avoir un caractère inhabituel, séduisant et nouveau. C'est la raison pour laquelle les objets offerts de ce côté de la transaction étaient si souvent des objets de luxe — ce qui ne signifie pas qu'il s'agissait d'objets inutiles pour ceux qui les recevaient.

Au départ, les relations régulières impliquant des échanges de présents se sont probablement développées entre des familles ayant des devoirs mutuels d'hospitalité et reliées entre elles de manière complexe par les rituels de l'exogamie. La transition qui mène de la pratique consistant à offrir des présents à des membres de familles de cet ordre, à l'émergence de l'institution plus impersonnelle constituée par les « hôtes-courtiers » (qui parrainaient les visiteurs et leur procuraient la permission de rester assez longtemps pour acquérir ce dont ils avaient besoin), puis à la pratique consistant à échanger des objets à des taux déterminés par leur rareté respective fut sans aucun doute lente. Mais c'est dans la reconnaissance d'un minimum considéré encore comme acceptable, et d'un maximum au-delà duquel la transaction ne semblait plus valoir ce qu'elle coûtait, que les prix spécifiques des objets ont graduellement émergé. En conséquence, et d'une manière inévitable, les équivalences traditionnelles se sont modifiées rapidement pour s'adapter aux conditions nouvelles.

L'on rencontre en tout cas dans l'histoire grecque la plus ancienne l'institution importante qu'était le *xenos*, l'ami-invité, qui assurait l'admission et la protection de l'individu à l'intérieur d'un territoire étranger. Même si l'aristocratie guerrière feignait de n'y voir rien de plus qu'un échange mutuel de cadeaux, c'est essentiellement sur des bases personnelles que le commerce semble ainsi s'être d'abord développé. Et ce n'étaient pas simplement ceux qui étaient déjà riches qui pouvaient se permettre d'accorder l'hospitalité aux étrangers venus d'autres régions : une telle hospitalité a aussi permis à des gens de

devenir riches en ce qu'elles leur a offert l'opportunité de créer les voies au travers desquelles d'importants besoins de leur communauté purent être satisfaits. Le *xenos* de Pilos et de Sparte à qui Télémaque rend visite pour obtenir des nouvelles de « son père aux nombreux voyages, Ulysse » (*Odyssée*, III) était probablement un partenaire commercial appartenant à cette catégorie et qui, par son enrichissement, s'était élevé jusqu'au rang de roi.

De telles possibilités génériques de pratiquer le négoce avec des étrangers contribuèrent sans aucun doute aussi à renforcer la cassure qui s'était alors déjà produite avec la solidarité, les buts communs et le collectivisme des petits groupes originels. En tout cas, certains individus rompirent avec, ou furent déchargés des obligations et des liens de la petite communauté, et commencèrent non seulement à fonder d'autres communautés, mais aussi à poser les bases d'un réseau de connexions avec les membres d'autres communautés — un réseau qui, de ramifications en relais, a fini par couvrir la terre entière. Ces individus, sans le savoir et sans le vouloir, apportèrent leur contribution à l'édification d'un ordre plus complexe et plus étendu qui se situait bien au-delà de leur regard, comme de celui de leurs contemporains.

Pour ébaucher cet ordre, ces individus avaient dû se donner les moyens d'utiliser des informations leur permettant d'avancer vers des buts connus seulement d'eux-mêmes. Ils n'auraient pu faire cela sans le recours à certaines pratiques telles que celle du *xenos*, qu'ils avaient en commun avec des groupes éloignés. Les pratiques ont eu à être communes ; mais la connaissance et les buts de chacun des individus recourant à ces pratiques pouvaient différer et être basées sur des informations privilégiées. Ce qui n'a pas été sans aiguillonner en contrepartie l'initiative individuelle.

Car seul un individu, pas son groupe, pouvait obtenir d'être admis pacifiquement sur un territoire étranger, et acquérir ainsi une connaissance que ses compagnons ne possédaient pas. Le commerce ne pouvait être basé sur la connaissance collective, mais uniquement sur la connaissance individuelle et spécifique. Seule la reconnaissance croissante de la propriété plurielle put rendre un tel usage de l'initiative individuelle possible. Les navigateurs et les autres commerçants étaient guidés par le désir de gains personnels ; mais la richesse et l'élévation du niveau de vie, et la croissance des populations de leurs

villes natales qu'ils avaient rendu possible par leur quête du profit — par le recours au commerce plutôt qu'à la production — ne purent durer que par la poursuite de leur quête continue d'opportunités toujours nouvelles.

De peur que ce que nous venons d'écrire n'induise en erreur, nous rappellerons ici que les raisons pour lesquelles les hommes ont dû adopter de nouvelles coutumes ou d'autres innovations est d'une importance secondaire. Ce qui est important est la préservation des coutumes et innovations, et pour que celle-ci s'opère, deux impératifs distincts devaient être remplis. D'abord, certaines conditions devaient être réunies qui rendaient possible la préservation au fil des générations de pratiques dont les bénéfices n'étaient pas toujours compris. Ensuite, il devait être clair que les groupes qui préservaient les pratiques en question en avaient tiré des avantages évidents, avantages leur permettant de s'épandre plus rapidement que d'autres, et en fin de compte de dominer (ou d'aborder) ceux qui ne disposaient pas de pratiques similaires.

Le commerce est plus ancien que l'Etat

Que les hommes aient pu être capables d'occuper la plus grande partie de la terre d'une manière aussi dense, et qu'ils aient pu survivre et subsister en grand nombre même dans les régions où aucun des éléments nécessaires à l'existence ou presque ne pouvait être produit localement, est le résultat du fait que l'humanité a appris, comme un corps unique et immense qui s'étirerait, à s'étendre jusqu'aux points les plus éloignés, et à prélever dans chaque région différents ingrédients nécessaires pour nourrir l'ensemble. Il ne faudra sur ce mode peut être pas longtemps pour que l'Antarctique permette à des milliers de mineurs de gagner confortablement leur vie. Aux yeux de quelqu'un qui observerait les choses depuis l'espace, cette expansion, aux apparences toujours plus diverses sur la surface de la terre, pourrait ressembler à une croissance organique. Mais ce n'est pas cela qui s'est joué : tout s'est accompli au travers d'individus qui suivaient non l'appel de leurs instincts, mais les coutumes et les règles traditionnelles.

Ces individus, commerçants ou courtiers, connaissaient rarement (comme leurs prédécesseurs) ce qu'étaient les besoins spécifiques des individus qu'ils servaient. Et ils n'avaient pas besoin de cette connaissance. Nombre de ces besoins, en fait, n'émergèrent que si tard dans

le futur que personne n'aurait pu prévoir ce que seraient leurs contours généraux.

Plus on étudie l'histoire économique, plus la croyance selon laquelle l'émergence d'un Etat hautement organisé constitue une apothéose du premier développement de la civilisation apparaît être erronée. Le rôle joué par les gouvernements se trouve souvent fortement exagéré dans les études publiées dans la mesure où nous avons inéluctablement beaucoup plus de données concernant ce qu'ils ont fait que concernant la coordination spontanée des efforts individuels. Un bon exemple de la façon dont fonctionne ce type d'erreur liée à la nature des documents subsistant pourrait être l'histoire (qui, je l'espère, est apocryphe) de l'archéologue qui conclut du fait que les plus anciens éléments disponibles concernant les prix étaient inscrits sur un pilier de pierre, que les prix avaient toujours été fixés par les gouvernements. Cette histoire est néanmoins à peine plus aberrante que l'argument, présent dans une œuvre très connue, selon lequel dans la mesure où aucun espace ouvert adéquat n'a été découvert au cours des fouilles des cités babyloniennes, aucun marché régulier n'y avait sans doute existé. Comme si, sous un climat chaud, un marché aurait pu se tenir en plein air.

Les gouvernements ont plus souvent entravé que favorisé le développement du commerce à longue distance. Ceux qui ont offert la plus grande indépendance et la plus grande sécurité aux commerçants ont bénéficié des accroissements d'informations et de population qui résultèrent. Néanmoins lorsque les gouvernements ont pris conscience du degré de dépendance de leurs peuples par rapport aux importations de certains aliments et matériaux essentiels, ils se sont souvent eux-mêmes efforcés d'assurer la fourniture de ces aliments et matériaux d'une façon ou d'une autre. Certains des plus anciens d'entre eux ainsi, après avoir appris du commerce individuel l'existence même de ressources désirables, ont essayé de se procurer celles-ci en organisant des expéditions militaires ou coloniales. Les Athéniens n'ont été ni les premiers ni les derniers à procéder ainsi. Mais il est absurde de conclure de cela, comme certains auteurs modernes l'ont fait (Polanyi, 1945, 1977), qu'à l'époque de sa plus grande prospérité, le commerce d'Athènes était « administré », régulé par le gouvernement par le biais de traités, et basé sur une fixation des prix.

Il semblerait plutôt qu'à de nombreuses reprises des gouvernements puissants nuirent si fortement aux améliorations spontanées que le processus d'évolution culturelle fut conduit à s'interrompre de façon précoce. Le gouvernement byzantin de l'Empire Romain d'Orient pourrait constituer sur ce plan un bon exemple (Rostovtzeff, 1930, et Einaudi, 1948). Et l'histoire de la Chine inclut elle-même de nombreux cas de gouvernements qui tentèrent de faire régner un ordre si parfait que l'innovation devint impossible (Needham, 1954). La Chine d'ailleurs, techniquement et scientifiquement développée si longtemps avant l'Europe que, pour donner cette seule illustration, elle disposait de dix puits de pétrole en fonctionnement sur une seule boucle de la rivière Po dès le XII[e] siècle, dut sans aucun doute sa stagnation ultérieure — mais pas ses avancées précoces — au pouvoir omniprésent de ses gouvernements. Ce qui conduisit la civilisation chinoise, malgré les acquis dont elle s'était dotée, à passer derrière l'Europe fut que son Etat bloqua le fonctionnement social et ne laissa aucune latitude susceptible de permettre un essor ultérieur alors que, comme on l'a remarqué dans le chapitre précédent, l'Europe dut probablement l'extraordinaire expansion qu'elle connut au Moyen Age à l'anarchie politique qui y régnait alors (Baechler, 1975, 77).

La cécité du philosophe

Le fait que la richesse des principaux centres commerciaux grecs, tout spécialement Athènes et plus tard Corinthe, n'était pas le résultat de mesures politiques gouvernementales, et le fait corollaire qui n'a pas compris quelle était la vraie source de cette prospérité est sans doute illustré de manière adéquate par l'incompréhension manifestée par Aristote envers l'ordre de marché au sein duquel il vivait. Bien qu'on parle parfois de lui comme du premier économiste, ce dont il traitait sous le nom d'*oikonomia,* concernait exclusivement les comptes du foyer ou, au plus, ceux d'une entreprise individuelle telle qu'une ferme. Il n'avait par contre pour l'étude des activités de marché, ce qu'il appelait *chrematistika*, que du mépris. Quand bien même la vie des Athéniens de son époque dépendait du commerce du blé avec des pays distants, l'ordre idéal selon lui devait être *autarkos*, autosuffisant.

Bien qu'on ait parlé de lui aussi en tant que biologiste, Aristote n'a jamais discerné deux aspects cruciaux de la formation de toute structure complexe : nommément l'évolution et l'autoformation de l'ordre. Comme Ernst Mayr (1982, 306) l'a écrit, « L'idée que l'univers puisse s'être développé depuis un chaos originel ou que des organismes plus élaborés puissent avoir évolué depuis des organismes moins élaborés était totalement étrangère à la pensée d'Aristote. On peut le répéter, Aristote était opposé à l'idée d'évolution, quelle que soit la façon de l'énoncer ». Il semble ne pas avoir discerné que le mot nature (ou *physis*) désignait un processus de croissance (voir appendice A) et semble aussi ne s'être jamais familiarisé avec diverses distinctions entre des ordres à formation spontanée qui étaient connues des philosophes présocratiques, telles que celles entre un *kosmos* spontanément généré et un ordre délibérément organisé — celui d'une armée par exemple — que les premiers penseurs avaient appelé *taxis* (Hayek, 1973, 37). Pour lui, tout ordre d'activités humaines était *taxis,* résultat de l'organisation délibérée de l'action individuelle par un esprit ordonnateur. Comme nous l'avons vu plus haut (chap. 1), il affirma explicitement que l'ordre ne pouvait s'atteindre que dans un endroit assez petit pour que tout le monde puisse entendre le cri du hérault, un endroit donc à même d'être aisément surveillé (*eusynoptos, Politeia* : 1326*b* et 1327*a*). « Un nombre d'hommes trop important, écrivait-il (1326*a*), ne peut être intégré dans un ordre. »

Pour lui, seuls les besoins connus d'une population existante fournissent une justification légitime ou naturelle aux efforts économiques. Il considérait d'ailleurs l'espèce humaine et la nature elle-même comme si elles avaient toujours existé sous leur forme présente. Cette vision statique ne laissait pas de place à une conception de l'évolution, et lui interdisit même de se demander comment les institutions de son époque s'étaient constituées. Que la plupart des communautés existantes, et certainement un grand nombre de ses compatriotes athéniens, n'auraient pu venir à être si leurs ancêtres s'étaient contentés de satisfaire leurs besoins présents, semble apparemment ne l'avoir jamais effleuré. Le processus expérimental d'adaptation à des changements imprévus par l'observation des règles abstraites qui, lorsqu'il parvient à ses fins, peut conduire à accroître le nombre et la formation de traits permanents était inconnu de lui. Aristote posa ainsi les bases d'une

approche fort répandue de la théorie éthique, approche au sein de laquelle — dès lors que celui qui y recourt laisse de côté les problèmes dont les solutions peuvent résider dans des règles de ce genre — les indices de l'utilité des règles tels que fournis par l'histoire ne sont pas pris en compte ; au sein de laquelle aussi aucune analyse économique de cette utilité n'est jamais menée à bien.

Dans la mesure ou à ses yeux seules des actions visant à des ***résultats altruistes perceptibles*** étaient à même d'être moralement approuvées, les actions entreprises uniquement à des fins de bénéfice personnel ne pouvaient qu'être mauvaises. Que des considérations d'ordre commercial n'aient pas nécessairement affecté les activités journalières de la plupart des gens ne signifiait cependant pas que sur une période plus longue, leur vie même n'aie pas dépendu du fonctionnement d'un commerce qui leur permettait de se procurer diverses marchandises essentielles. La production pour l'échange et le profit qu'Aristote qualifiait de non naturelle était déjà devenue — longtemps avant son époque — la fondation d'un ordre étendu excédant de beaucoup ce que l'on pouvait connaître des besoins d'autrui.

Comme nous le savons maintenant, dans l'évolution de la structure des activités humaines, la profitabilité travaille comme un signal qui guide la sélection vers ce qui rend l'homme plus fécond ; l'on peut considérer comme une règle qu'une activité profitable, en ce qu'elle coûte moins qu'elle n'apporte, permet de nourrir une plus grande quantité de gens. L'existence de cette règle était, sinon comprise, tout au moins ressentie par quelques Grecs avant Aristote. Dès le V[e] siècle en fait, donc plus d'un siècle avant le temps d'Aristote, le premier grand historien connu commençait son histoire des guerres du Péloponnèse en écrivant que les hommes des temps anciens « ne connaissant pas le commerce, pas la liberté de communication — par terre ou par mer, ne cultivant pas plus de leurs territoires que leur survie ne l'exigeait, ne pouvaient pas s'élever au-dessus de la vie nomade » et par conséquent n'étaient à même « ni de construire de grandes villes, ni d'atteindre d'autres formes de grandeur » (Thucydide, I, 1, 2). Aristote pourtant ignora ces remarques.

Si les Athéniens avaient suivi les conseils d'Aristote — conseils aveugles tout à la fois à l'économie et à l'évolution — leur ville se serait rapidement rétrécie aux dimensions d'un village, car sa vision de

l'organisation de la vie des hommes l'avait conduit à une éthique appropriée au mieux à un état stationnaire. Cette éthique pourtant, bien que la pensée en question ait circulé à l'intérieur d'un ordre hautement dynamique et s'étendant rapidement, vint dominer la pensée religieuse et philosophique pour les deux mille années qui suivirent.

Les répercussions de la systématisation de la morale du micro-ordre effectuée par Aristote furent amplifiées par l'adoption de l'aristotélisme au XIIIe siècle par Thomas d'Aquin, adoption qui conduisit plus tard à la proclamation de l'éthique aristotélicienne comme virtuelle doctrine officielle de l'Eglise catholique romaine. L'attitude anti-commerciale de l'Eglise, médiévale et moderne, la condamnation de l'intérêt sous le nom d'usure, l'idée de juste prix et le mépris pour le profit qui l'imprégnèrent sont aristotéliciens de part en part.

Dès le XVIIIe siècle, l'influence d'Aristote commença à s'affaiblir, sur ce plan comme sur d'autres. David Hume comprit que le marché permettait de « rendre service à quelqu'un d'autre sans avoir de relation affective avec lui » (1739/1886, II, 289) ou sans même le connaître ; qu'il permettait aussi d'agir « dans l'intérêt du public, même si l'action entreprise ne l'avait pas été à cette fin » (1739/1886, II, 296), ceci par les vertus d'un ordre faisant que c'est l'intérêt de tous, « même des hommes mauvais, d'agir pour le bien public ». En de telles remarques, la conception d'une structure auto-organisatrice commençait à émerger. Elle est, depuis, devenue la base de notre compréhension de tous les ordres complexes qui étaient jusqu'alors perçus comme des miracles susceptibles seulement d'avoir été accomplis par une version supra-humaine de ce que l'homme appelle son esprit. Les modalités selon lesquelles le marché permet à chacun, à l'intérieur de limites établies, de se doter de sa connaissance individuelle propre en vue de ses objectifs individuels propres, sans avoir à connaître l'essentiel de l'ordre au sein duquel ses actions s'accompliront, sont aujourd'hui bien connues.

Malgré tout, et au mépris de cette grande avancée, une vision qui est encore imprégnée par la pensée aristotélicienne, une vision animiste, naïve et infantile du monde (Piaget, 1929, 359) en est venue à dominer les analyses de la société. Elle est le fondement de la pensée socialiste.

4

La révolte de l'instinct et de la raison

Nous devons nous garder de penser que la pratique de la méthode scientifique accroît les pouvoirs de l'esprit humain. Rien n'est plus nettement contredit par l'expérience que la croyance selon laquelle un homme qui s'est illustré dans un — ou plusieurs — secteurs de la science est plus à même que quiconque de réfléchir de façon sensée sur les questions courantes.

(Wilfred TROTTER)

Le défi à la propriété

Même si Aristote était aveugle à l'importance du commerce et manquait de toute compréhension de l'évolution, et même si la pensée aristotélicienne, une fois incarnée dans le système de Thomas d'Aquin, servit d'étai aux attitudes anticommerciales de l'Eglise médiévale et moderne, ce n'est que plus tard, surtout chez les penseurs français du XVIIe et du XVIIIe siècle, que divers éléments nouveaux et importants se firent jour qui, dans leur ensemble, enclenchèrent effectivement la remise en cause des valeurs et des institutions essentielles de l'ordre étendu.

Le premier de ces éléments fut l'importance croissante accordée, en liaison au développement de la science moderne, à cette forme particulière de rationalisme que j'appelle « constructivisme » ou « scientisme » et qui en est venue ensuite à imprégner de part en part la quasi-totalité des approches de la raison et de son rôle dans les affaires humaines. Le constructivisme a été le point de départ des analyses que j'ai menées au cours des soixante années passées, analyses en lesquelles j'ai essayé de montrer que celui-ci est particulièrement mal conçu, constitue une théorie fausse de la science et de la rationalité au sein de

laquelle il est procédé à un *mésusage* de la raison, et, ce qui est très important pour ce qui nous concerne ici, conduit inévitablement à une interprétation erronée de la nature et de l'émergence des institutions humaines. Cette interprétation fait que, au *nom* de la raison et des valeurs les plus élevées de la civilisation, les moralistes en sont venus à valoriser la médiocrité et à inciter les gens à satisfaire leurs désirs primitifs. Descendant, pour la période moderne, de René Descartes, cette forme de rationalisme ne s'écarte pas seulement de la tradition, mais déclare que la raison pure peut directement servir nos désirs sans intermédiaire et peut construire par ses propres moyens un nouveau monde, une nouvelle moralité, un nouveau droit, voire même un nouveau langage épuré. Bien que totalement fausse sur un plan théorique (voir aussi Popper, 1934/1959 et 1945/1966), elle domine toujours la pensée de la plupart des scientifiques et de nombre de lettrés, d'artistes et d'intellectuels.

Il me faudrait peut-être immédiatement apporter des précisions à ce que je viens d'écrire, et ajouter qu'il existe à l'intérieur de ce qui peut être appelé de manière globale rationalisme d'autres façons de voir les choses, telle celle consistant à considérer les règles morales de conduite comme faisant elles-mêmes *partie* de la raison. John Locke avait ainsi expliqué que, « par raison cependant, je ne désigne pas ici la faculté de comprendre qui forme l'enchaînement des idées et permet la déduction des preuves, mais des principes d'action définis dont sont issus toutes les vertus et ce qui est nécessaire à la formation de la morale » (1954, 11). Des conceptions telles que celles de Locke restent néanmoins fortement minoritaires chez ceux qui s'appellent eux-mêmes rationalistes.

Le second des éléments qui sont venus remettre en cause l'ordre étendu est issu de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau. Ce penseur très particulier — bien que souvent décrit comme un irrationaliste ou un romantique — se trouvait en fait fortement sous l'influence de la pensée cartésienne. La décoction verbeuse constituée par ses idées en est venue à dominer la pensée « progressiste » et a conduit nombre de gens à oublier que la liberté en tant qu'institution politique était issue, non du combat des êtres humains pour une libération qui serait émancipation par rapport aux contraintes, mais de la recherche par eux de la protection d'un domaine individuel connu et sûr. Elle a conduit ces

mêmes gens à oublier que les règles de conduite contraignent nécessairement, que l'ordre est leur produit, et que celles-ci, en limitant la panoplie des moyens que chaque individu peut utiliser en vue de ses propres fins, augmentent la diversité des fins que chacun peut poursuivre avec succès.

C'est aussi Rousseau qui — en écrivant dans les premières lignes du *Contrat social* que « l'homme naît libre », qu'il est « partout » « dans les chaînes » et qu'il importe de le libérer de toute contrainte « artificielle » — fit de ce que l'on a appelé le sauvage le héros virtuel des intellectuels progressistes, incita les hommes à rejeter les contraintes même auxquelles ils devaient leur productivité et leur nombre, et suscita le déploiement d'une conception de la liberté qui devint le plus grand obstacle à la possibilité d'atteindre celle-ci. Après avoir affirmé que les instincts animaux étaient un meilleur guide pour la coopération ordonnée entre les hommes que la tradition *ou* la raison, il inventa en outre la fictive volonté du peuple ou « volonté générale », par le biais de laquelle « le peuple devient un seul être, un individu » (*Contrat social, I, VII* ; et voir Popper, 1945/1966, II, 54). Il est sans doute la principale source de la présomption fatale inhérente au rationalisme intellectuel moderne, et qui promet de nous reconduire à un paradis au sein duquel ce sont nos instincts naturels, et non les contraintes apprises pesant sur eux, qui nous permettront de « soumettre le monde », comme nous sommes appelés à le faire dans le livre de la *Genèse*. L'incontestable séduction et la grande force d'appel de cette conception ne sont pas dues (quoi que l'on écrive à ce sujet) à la raison et aux données disponibles. Comme on l'a vu, le sauvage était loin d'être libre et n'aurait pu soumettre le monde. Il ne pouvait en réalité que faire peu, à moins que le groupe auquel il appartenait soit d'accord. La décision individuelle implique pour exister des sphères individuelles de contrôle, et n'est devenue possible qu'avec l'émergence de la propriété plurielle dont le développement à son tour a posé les bases requises pour la croissance d'un ordre étendu transcendant les perceptions du chef, du dirigeant ou celles de la collectivité.

En dépit de ses contradictions, il ne fait pas de doute que le cri d'indignation de Rousseau a été efficace et qu'il a, au fil des deux siècles passés, ébranlé notre civilisation. Aussi irrationaliste soit-il, il n'en attire pas moins les progressistes en ce qu'il suggère sur un mode car-

tésien que nous pouvons utiliser la *raison* pour obtenir et justifier la récompense directe que réclament nos instincts. Après que Rousseau ait ouvert la possibilité intellectuelle de rejeter les contraintes culturelles, ait légitimé les appels à la « liberté » par rapport aux contraintes qui avaient rendu la liberté possible et ait appelé cette attaque contre les fondations de la liberté « libération », la propriété est devenue de plus en plus suspecte, et n'a plus été aussi largement reconnue comme le facteur clé qui avait permis l'ordre étendu. Il fut plutôt supposé de plus en plus largement que les règles régissant la délimitation et le transfert de la propriété plurielle pouvaient être remplacées par des procédures de décision centrale.

Dès le XIXe siècle, l'analyse historique et la prise en compte du rôle de la propriété dans l'essor de la civilisation se sont trouvées bannies du débat de presque tous côtés. La propriété est graduellement apparue équivoque, même aux yeux de ceux dont on aurait pu s'attendre à ce qu'ils se penchent sur elle, et a glissé vers le statut d'objet à éviter pour les progressistes voulant croire en une possibilité de reformuler rationnellement la structure de coopération humaine (que ce bannissement ait persisté jusqu'au XXe siècle est manifeste si l'on examine les assertions de Brian Barry (1961, 80) concernant l'usage et l' « analyticité », selon lesquelles « la justice se trouve analytiquement liée au "mérite" et au "besoin", si bien que l'on pourrait dire à juste titre que certaines des règles que Hume appelait "règles de justice" étaient injustes », et les remarques moqueuses plus tardives de Gunnar Myrdal sur les « tabous concernant la propriété et le contrat » (1969, 17). Les fondateurs de l'anthropologie négligèrent ainsi le rôle culturel de la propriété : si bien que dans les deux volumes de *Primitive Culture* de E. B. Tylor (1871) par exemple, ni la propriété ni la possession n'apparaissent, alors que Westermarck qui consacre un long chapitre à la propriété en parle, sous l'influence de Saint-Simon et de Marx, comme de la source questionnable de « revenus non gagnés », et conclut que « la loi de la propriété subira tôt ou tard un changement radical » (1908, II, 71).

Les préjugés socialistes du constructivisme ont aussi influencé l'archéologie contemporaine, mais ils révèlent plus crûment ce qu'ils incluent d'inaptitude à comprendre les phénomènes économiques dans le domaine de la sociologie (et tout particulièrement dans ce que l'on appelle la « sociologie de la connaissance »). La sociologie en elle-

même pourrait d'ailleurs presque être considérée comme une science socialiste puisqu'elle a été présentée ouvertement comme « à même de créer un nouvel ordre socialiste » (Ferri, 1895) ou plus récemment comme susceptible de « prédire le développement futur et de modeler le futur ou... de créer le futur de l'humanité » (Segerstedt, 1969, 441). Comme la naturologie, qui prétendit autrefois remplacer toutes les études spécialisées de la nature, la sociologie s'est construite sur le fond d'un mépris souverain envers la connaissance acquise par les disciplines établies qui ont longtemps étudié les structures évoluées telles que le droit, le langage, le marché. J'ai écrit un peu plus haut que l'étude des institutions traditionnelles telles que la propriété avait fait l'objet d'un bannissement. C'est à peine une exagération, car il est curieux qu'un processus aussi important et intéressant que la sélection évolutionnaire des traditions morales ait été aussi peu étudié, et l'impulsion que ces traditions donnèrent au développement de la civilisation si largement ignoré. Cela bien sûr, ne semblera pas si étrange à un constructiviste. Si l'on souffre de l'illusion de l' « ingénierie sociale », l'idée que l'homme peut consciemment choisir la direction qu'il prendra, découvrir comment il est parvenu à sa situation présente ne paraîtra pas si important.

Même s'il ne m'est pas possible d'expliciter ce point ici, je puis mentionner en passant que les remises en cause de la propriété et des valeurs traditionnelles ne sont pas venues seulement des disciples de Rousseau : elles ont pu trouver quelques-unes de leurs fondations, peut-être pas les plus importantes, dans la religion. Les mouvements révolutionnaires de l'époque (socialisme rationaliste, puis communisme) ont en effet contribué à revivifier les vieilles traditions hérétiques incitant à se révolter contre les institutions fondamentales — la propriété et la famille — et qu'avaient impulsées dans les temps anciens des gens tels que les Gnostiques, les Manichéens, les Bogomiles et les Cathares. Au XIXᵉ siècle, ces hérétiques avaient disparu, mais des milliers de nouvelles religions révolutionnaires apparurent qui dirigèrent une bonne part de leur ardeur contre la propriété et contre la famille, et qui en appelèrent elles-mêmes aux instincts primitifs contre les contraintes que l'une et l'autre constituaient. La rébellion contre la propriété et la famille ne fut donc pas limitée aux socialistes. Et les croyances mystiques et supranaturelles ne furent pas invoquées seulement pour justifier les restrictions apportées aux instincts, comme dans les courants dominants — catholicisme romain et protestantisme — mais aussi, dans des mouvements plus périphériques, pour en appeler au défoulement des instincts.

Les contraintes d'espace et une compétence insuffisante m'interdisent de traiter en ce livre de la seconde des traditions à se heurter à la réaction ataviste : la famille. Il me faut pourtant au moins mentionner qu'il me semble que de nouvelles connaissances factuelles ont, dans une certaine mesure, privé les règles traditionnelles de la morale sexuelle de certains de leurs fondements, et qu'il paraît vraisemblable que dans ce domaine des changements substantiels sont susceptibles de survenir.

Ayant mentionné Rousseau et son influence proliférante, ainsi que ces autres éléments historiques, je me pencherai maintenant, ne serait-ce que pour rappeler aux lecteurs que la révolte des penseurs sérieux contre la propriété et la morale traditionnelle n'est pas simplement un phénomène récent, sur quelques-uns des héritiers de Descartes et de Rousseau au XX[e] siècle.

Il me faudra d'abord souligner cependant que je passe ici sur la longue histoire de cette révolte, ainsi que sur les formes diverses qu'elle a prises en des endroits différents. Longtemps avant qu'Auguste Comte n'introduise le terme « positivisme » pour désigner la conception selon laquelle une « éthique démontrée » (c'est-à-dire démontrée par la raison) était la seule alternative possible à une éthique révélée, « supranaturelle » (1854, I, 356), Jeremy Bentham avait posé solidement les fondations de ce que nous appelons aujourd'hui le positivisme légal et moral : c'est-à-dire l'interprétation constructiviste des systèmes de droit et de morale selon laquelle la validité et la signification de ceux-ci sont considérées comme dépendant pleinement de la volonté et de l'intention de ceux qui les ont conçus. Bentham lui-même ne vient d'ailleurs que tardivement dans la formulation de cette interprétation. Celle-ci en effet ne s'incarne pas seulement chez lui et chez ceux qui se situent dans sa continuation directe — John Stuart Mill, et plus tard les tenants des thèses du Parti libéral anglais — mais aussi chez pratiquement tous les Américains d'aujourd'hui qui s'appellent eux-mêmes « libéraux » (et qu'il importe de distinguer de ceux, très différents, que l'on trouve surtout en Europe, qui s'appellent aussi eux-mêmes libéraux, et qu'il vaudrait mieux qualifier de la dénomination anglaise, *old whigs* : ceux qui se situent dans la postérité de Tocqueville et de Lord Acton). Le constructivisme qu'elle incarne devient virtuellement inévitable si, comme un analyste suisse contemporain le suggère, l'on accepte les conceptions libérales prévalentes

qui supposent que l'homme, pour autant que la distinction entre le bien et le mal ait une signification à ses yeux, doit et peut lui-même délibérément tracer la ligne qui les sépare (Kirsch, 1981, 17).

Nos intellectuels et leur tradition de socialisme raisonnable

Ce que j'ai écrit concernant la morale et la tradition, concernant l'économie et le marché, et concernant l'évolution rentre de manière évidente en conflit avec de nombreuses idées influentes, non seulement le vieux darwinisme social dont il a été question dans le premier chapitre (et qui semble en plein reflux) mais aussi, entre autres, celles constituant les conceptions de Platon et d'Aristote, de Rousseau et des fondateurs du socialisme — de Saint-Simon à Karl Marx et à divers autres.

En fait l'aspect essentiel de mes démonstrations — que la morale, et depuis elle en particulier ces institutions que sont la liberté, la propriété, la justice, ne sont pas une création de la raison humaine, mais un don accordé aux hommes par l'évolution culturelle, va à l'encontre des principales conceptions intellectuelles du XX[e] siècle. L'influence du rationalisme a été si profonde et si vaste que, d'une manière générale, plus une personne éduquée est intelligente, plus elle est à même non seulement d'être rationaliste, mais aussi de défendre des conceptions socialistes (qu'elle ait un esprit suffisamment doctrinal pour placer ces conceptions sous une étiquette « socialiste » explicite ou non). Plus haut l'on monte dans l'échelle de l'intelligence, plus l'on parle avec des intellectuels, et plus l'on rencontre des idées socialistes. Les rationalistes sont souvent intelligents et intellectuels, et les intellectuels intelligents ont souvent tendance à être socialistes.

Pour autant que je puisse me permettre d'insérer quelques remarques personnelles ici, je dirai qu'il m'est possible de revendiquer une certaine expérience en ce domaine : les conceptions rationalistes que j'ai analysées et critiquées systématiquement depuis tant d'années sont celles sur la base desquelles, comme la plupart des penseurs agnostiques européens de ma génération, j'ai, au cours de la première partie de ce siècle, forgé mes propres idées. A l'époque, ces conceptions apparaissaient être de l'ordre de l'évidence, et les reprendre à son compte semblait être un bon moyen d'échapper aux superstitions de toutes sortes. Ayant moi-même consacré du temps à me libérer d'elles — et ayant découvert

en cours de route qu'elles étaient elles-mêmes des superstitions — j'aurais pu m'adresser à moi-même certaines des remarques plutôt dures que j'adresse à divers auteurs dans les pages qui vont suivre.

Par ailleurs, il est peut-être utile de rappeler à ce stade au lecteur de ce livre, afin qu'il ne tire pas de conclusions inadéquates, l'existence de mon essai intitulé « Pourquoi je ne suis pas un conservateur » (1960, *postcript.*). Bien que mes arguments soient dirigés contre le socialisme, je suis aussi peu un Conservateur-Tory que ne l'était Edmund Burke. Mon conservatisme comme tel est entièrement limité à la morale. Je suis sans réserve en faveur de l'expérimentation, et en pratique pour beaucoup plus de liberté que les gouvernements conservateurs ne tendent à en allouer. Ce à quoi je m'oppose chez les intellectuels rationalistes tels que ceux dont je parlerai plus loin n'est pas au fait qu'ils expérimentent, mais plutôt à celui qu'ils expérimentent trop peu, et que ce qu'ils imaginent être de l'expérimentation se révèle essentiellement être de l'ordre de la banalité — l'idée d'en revenir aux instincts est après tout aussi commune que la pluie et a dans les faits été essayée si souvent qu'il est difficile de voir en quoi l'on peut encore l'appeler expérimentale. Je m'oppose aux rationalistes parce qu'ils déclarent que les expériences qu'ils mènent sont les résultats de l'usage de la raison, parce qu'ils les parent d'une méthodologie pseudo-scientifique, et parce que, tout en recrutant par la séduction des gens influents et en plaçant des pratiques traditionnelles valables (résultats de siècles d'expériences évolutionnaires) sous le feu d'attaques non fondées, ils placent ainsi ce qu'ils font à l'abri de l'examen.

La surprise initiale que l'on peut éprouver en découvrant que les gens intelligents sont souvent socialiste diminue lorsque l'on comprend que ceux-ci tendent souvent à surévaluer l'intelligence, à supposer que nous devons sans doute tous les avantages et possibilités que notre civilisation offre au dessein délibéré plutôt qu'au respect des règles traditionnelles, et à considérer dans une même direction que nous pouvons, par le simple exercice de notre raison, éliminer tout aspect indésirable subsistant par des analyses encore plus intelligentes, des desseins encore plus adéquats et une « coordination rationnelle » de ce que nous entreprenons. Cette tendance incite à être favorablement disposé à la planification et au contrôle économique centralisé qui sont au cœur du socialisme. Les intellectuels, très logiquement, entendent expliquer tout ce qu'ils ont à faire et ont des réticences à accepter des pratiques pour le simple motif qu'elles régissent des communautés au sein desquelles elles sont nées, ce qui ne peut que les conduire à entrer en conflit avec — ou tout au moins à avoir une piètre opinion de — ceux qui acceptent silencieusement les règles de

conduite prévalentes. A quoi l'on peut ajouter qu'ils veulent très explicablement se conformer à la science, à la raison et aux progrès extraordinaires faits par la physique au cours des siècles passés. Or, dans la mesure où on leur a dit que le constructivisme et le rationalisme sont l'essence même de la science et de l'usage de la raison, ils considèrent difficile de croire qu'il peut exister une connaissance qui ne trouve son origine dans l'expérimentation ou d'accepter la validité d'une tradition autre que celle de la raison. Un grand historien a pu, sur ce registre, écrire cette phrase : « La tradition est répréhensible par définition ou presque, elle est quelque chose dont il faut se moquer ou qu'il faut déplorer » (Seton-Watson, 1983, 1270).

Par définition : Barry (1961, mentionné plus haut) voulait rendre la morale et la justice « immorales et injustes » par « définition analytique » ; Seton-Watson voudrait faire la même chose avec la tradition et la rendre répréhensible par définition. Nous reviendrons sur ces *mots*, sur cette « novlangue » dans le chapitre 7. En attendant, examinons les faits d'un peu plus près.

Ces réactions sont toutes compréhensibles, mais elles ont des conséquences. Les conséquences sont particulièrement dangereuses — pour la raison mais aussi pour la morale — lorsque la préférence accordée non pas tant aux produits réels de la raison mais à cette tradition conventionnelle de la raison, conduit des intellectuels à ignorer les limites théoriques de la raison, à laisser de côté le monde des informations historiques et scientifiques, à rester dans l'ignorance des sciences biologiques et des sciences de l'homme telles que l'économie, et à dénaturer l'origine et la fonction de nos règles morales traditionnelles.

Comme d'autres traditions, la tradition de la raison est apprise, pas innée. Elle aussi se situe *entre l'instinct et la raison ; et la prétention de cette tradition de raison et de vérité antoproclamées doit elle aussi être examinée de près.*

Morale et raison : quelques exemples

Afin que l'on ne pense pas que j'exagère, je vais donner ici quelques exemples. Mais je ne veux pas manquer d'équité envers les grands scientifiques et philosophes dont j'analyserai les idées. Quand bien même ce qu'ils ont pu écrire constitue une illustration significa-

tive de ce que notre philosophie et nos sciences naturelles ne comprennent pas le rôle joué par nos principales traditions, ils ne sont pas eux-mêmes directement responsables de la dissémination de cette mécompréhension, et l'essentiel de ce qu'ils ont accompli se situe ailleurs. L'on ne doit pas pour autant considérer que les remarques que je vais citer ont simplement chez leurs auteurs statut d'aberrations passagères : elles sont plutôt des conclusions solides, tirées d'une tradition rationaliste bien établie. Je ne doute néanmoins pas que certains de ces auteurs se sont efforcés de comprendre l'ordre étendu de la coopération humaine — même s'ils ont fini en position d'opposants déterminés — et souvent inconscients, de cet ordre.

Ceux qui ont réellement fait le plus pour diffuser les idées en question, les réels porteurs du rationalisme, du constructivisme et du socialisme ne sont pas d'ailleurs ceux que je vais citer. Ce sont en général plutôt ceux, parmi les « intellectuels », que j'ai appelé un peu méchamment dans un autre texte (1949/1967, 178-194) les « fournisseurs d'idées de seconde main » : enseignants, journalistes et personnalités médiatiques qui, ayant grapillé quelques rumeurs dans les parages de la science, s'autoproclament représentants de la pensée moderne, personnes supérieures en connaissance et en vertu morale à ceux qui gardent de l'estime pour les valeurs traditionnelles, personnes dont le devoir même est d'offrir de nouvelles idées au public — et qui doivent, pour qu'elles paraissent nouvelles, tourner en dérision tout ce qui est conventionnel. La position qu'occupent ces gens fait que pour eux, même si telle n'est pas leur intention et même si ce qu'ils offrent n'est globalement ni nouveau ni vrai, c'est la nouveauté et non la vérité qui a le statut de valeur principale. L'on peut se demander en supplément s'ils ne sont pas parfois inspirés par le ressentiment qui anime ceux qui, considérant qu'ils savent mieux ce qui devrait être fait, sont néanmoins payés beaucoup moins que ceux dont les directives et les activités régissent en pratique les activités du monde. H. G. Wells malgré la haute qualité de son œuvre, pourrait constituer un excellent exemple de ces interprètes du progrès scientifique et technique dont on peut dire qu'ils ont fait beaucoup plus pour propager l'idéal socialiste d'une économie centralement dirigée dans laquelle chacun se voit assigner sa part, que les vrais scientifiques chez qui ils ont prélevé la plupart de leurs notions. Le premier George

Orwell, qui put écrire que « quiconque utilise son cerveau sait parfaitement bien qu'à l'intérieur du champ des possibles, il y a ceci que le monde, potentiellement au moins, est extrêmement riche », que « nous pouvons le développer comme il peut l'être et que, à supposer que nous le voulions, nous pouvons tous vivre comme des princes », pourrait constituer un autre exemple.

Je me centrerai ici non sur le travail d'hommes tels que Wells, mais sur les conceptions énoncées par quelques-uns des plus grands scientifiques. Nous pourrions commencer par Jacques Monod. Monod était un chercheur important dont j'admire le travail scientifique. Il a été, pour l'essentiel, le créateur de la biologie moléculaire moderne. Ses réflexions sur l'éthique étaient cependant d'une autre nature. En 1970, au cours d'un symposium de la fondation Nobel concernant « La place des valeurs dans un monde de faits », il affirma que « le développement scientifique a finalement détruit, réduit à l'absurdité, relégué à l'état de vœu pieux et de non-sens l'idée que l'éthique et les valeurs ne sont pas une question de liberté de choix, mais une question d'obligation » (1970, 20-21). Plus tard, au cours de la même année, comme pour confirmer, il soutint la même façon de voir dans un livre devenu célèbre, *Le hasard et la nécessité* (1970/1977). En ce livre, Monod nous enjoignait de renoncer à toute autre nourriture spirituelle, de reconnaître dans la science la source nouvelle et virtuellement unique de la vérité, et de repenser sur ces bases les fondements de l'éthique. Le livre s'achevait, comme tant d'ouvrages similaires, sur l'idée que l'éthique est par essence ***non objective*** et n'appartiendra jamais au domaine de la connaissance » (1970/1977, 162). La nouvelle « éthique de la connaissance », écrivait Monod, « ne s'impose pas à l'homme, ***au contraire c'est lui qui se l'impose à lui-même*** » (1970/1977, 164). Cette « nouvelle éthique de la connaissance » est, ajoutait-il, « la seule attitude qui soit à la fois rationnelle et résolument idéaliste, et sur laquelle un réel socialisme pourrait être construit » (1970/1977, 165-166). Les idées de Monod sont caractéristiques en ce qu'elles sont profondément enracinées dans une théorie de la connaissance à partir de laquelle l'on a tenté d'établir une science du comportement — appelée eudaimonisme, utilitarisme, socialisme, etc. — reposant sur ceci que ***certains types de comportement satisfont mieux nos désirs.*** Il nous est sur cette base conseillé de nous comporter de façons qui permettront que

des situations données correspondent à nos désirs, ce qui nous rendra plus heureux, et ainsi de suite. Ce qui est recherché en d'autres mots est une éthique que les hommes peuvent *délibérément* suivre pour atteindre des buts *connus*, désirés et présélectionnés.

Les conclusions de Monod sont issues de l'idée selon laquelle, si on ne les situe pas dans le cadre de l'invention humaine, la seule façon possible de rendre compte des origines de la morale est de recourir à des discours animistes ou anthropomorphiques tels que ceux circulant dans de diverses religions. Il est incontestable que « pour l'humanité prise comme un tout, toutes les religions ont été imprégnées d'une conception anthropomorphique peignant la déité sous les traits du père, de l'ami ou du potentat devant qui les hommes doivent rendre grâce, prier, etc. » (M.-R. Cohen, 1931, 112). Je ne peux pas accepter cet aspect de la religion plus que Monod ou la majorité des chercheurs en sciences de la nature. Il me semble consister à ravaler quelque chose qui dépasse de loin notre compréhension au niveau d'un esprit à peine supérieur, semblable à celui de l'homme. Mais rejeter cet aspect de la religion n'interdit pas de reconnaître que nous pouvons devoir à la religion la préservation, même si c'est pour de mauvaises raisons, de pratiques qui étaient plus importantes en ce qu'elles permettaient à l'homme de survivre plus nombreux que la part majeure de ce qui avait été accompli par le biais de la raison (voir plus loin, chap. 9).

Monod n'est pas le seul biologiste à utiliser de tels arguments. Quelques phrases écrites par un autre grand biologiste fort érudit illustrent mieux que quoi que ce soit d'autre les absurdités en lesquelles une intelligence supérieure peut s'enfermer lorsqu'elle s'appuie sur une interprétation erronée des lois de l'évolution (voir chap. 1 ci-dessus). Joseph Needham écrivit que « le nouvel ordre mondial de justice sociale et de camaraderie, l'Etat rationnel et sans classe, n'est pas un rêve idéaliste et rudimentaire, mais une extrapolation logique — basée sur le cours de l'évolution tout entière — qui n'est pas moins solide que ce qu'elle laisse derrière elle, et donc de toutes les croyances la plus rationnelle » (J. Needham, 1943, 41).

Je reviendrai à Monod, mais je voudrais d'abord donner quelques exemples supplémentaires. Les plus appropriés d'entre eux se trouvent sans doute chez quelqu'un dont j'ai traité ailleurs (1978), John May-

nard Keynes, l'un des intellectuels célèbres que l'on peut considérer comme représentatif d'une génération qui a rejeté la morale traditionnelle. Keynes croyait qu'en prenant en compte les effets prévisibles, l'on pouvait construire un monde meilleur qu'en se soumettant aux règles abstraites traditionnelles. Il fit des mots « sagesse traditionnelle » l'une de ses expressions favorites pour traduire le mépris, et dans un compte rendu autobiographique révélateur (1938/1949/1972, X, 446), il décrivit comment le cercle de Cambridge de ses jeunes années, dont nombre de membres devaient appartenir plus tard au Bloomsbury Group, « rejeta sans restes l'idée que nous devons obéir aux règles générales », et en quoi ceux qui en faisaient partie étaient, « au strict sens du terme, des immoralistes ». Il ajoutait modestement qu'à l'âge de 55 ans, il était trop vieux pour changer et qu'il restait un immoraliste. Il justifia en outre certaines de ses conceptions économiques et sa croyance générale en une organisation centralisée de l'ordre de marché en écrivant que « dans le long terme nous sommes tous morts » (ce qui voulait dire que peu importe les dommages à long terme que nous pouvons commettre, seul compte le moment présent, le court terme, avec tout ce qu'il comporte de soumission à l'opinion publique, de séduction de l'électorat, de corruption et de démagogie). Le slogan selon lequel dans le long terme nous sommes tous morts constitue aussi une manifestation caractéristique d'un refus de reconnaître que la morale est concernée par les effets à long terme — effets situés au-delà de ce que nous pouvons percevoir, et d'une propension à rejeter les disciplines apprises qui impliquent de regarder plus loin que l'instant présent.

Keynes s'opposa aussi à la tradition morale reconnaissant la vertu de l'épargne, et refusa, comme des milliers d'économistes peu sérieux, de reconnaître qu'une réduction de la demande de biens de consommation est généralement requise pour permettre un accroissement de la production de biens de production (donc des investissements).

Ce qui le conduisit à consacrer ses formidables capacités intellectuelles à élaborer une « théorie générale » de l'économie à laquelle nous devons l'inflation qui a régné planétairement au cours du troisième quart de ce siècle, et comme une inévitable conséquence, le chômage élevé qui l'a accompagnée (Hayek, 1972/1978).

Ce n'est donc pas la philosophie seule que Keynes méconnaissait, c'est aussi l'économie. Alfred Marshall, dont la compétence et les connaissances ne

peuvent être mises en cause, semble n'avoir pas réussi à faire que Keynes assimile l'une des thèses importantes que John Stuart Mill avait forgée dans sa jeunesse : à savoir que « la demande de biens n'est pas une demande de travail ». Sir Leslie Stephen (le père de Virginia Woolf, un autre membre du groupe de Bloomsbury) décrivit cette idée en 1876 comme « une idée si rarement comprise que son entière prise en compte est peut-être le meilleur test pour un économiste », et fut raillé par Keynes pour avoir écrit cela. (Voir Hayek, 1972/1978, 15-16, 1973, 25 et (sur Mill et Stephen) 1941, 433 ff.)

Même si Keynes, en dépit de ses intentions, contribua fortement à affaiblir la liberté, il choqua ses amis de Bloomsbury en ne partageant pas leurs vues socialistes ; la plupart de ses disciples pourtant furent socialistes d'une façon ou d'une autre. Ni lui ni eux ne reconnurent que l'ordre étendu devait être basé sur une prise en compte du long terme.

L'illusion philosophique sous-jacente aux théories de Keynes, la conception selon laquelle il existe un indéfinissable « bien » qui doit être découvert par chaque individu, qui impose à chacun le devoir d'avancer én sa direction, et qui une fois reconnu justifie mépris et dédain pour la plus grande partie de la morale traditionnelle (une conception qui, par le biais du travail de G. E. Moore, domina le groupe de Bloomsbury), produisit chez lui une hostilité caractéristique envers les sources auxquelles il s'était nourri. Cela était tout aussi clair chez E. M. Forster qui affirma sérieusement que libérer l'humanité des maux du « commercialisme » était devenu aussi urgent que cela l'avait été de la libérer de l'esclavage.

Des conceptions similaires à celles de Monod et de Keynes se trouvent chez un scientifique moins célèbre mais tout aussi influent : le psychanalyste qui devint le premier Secrétaire général de l'Organisation mondiale de la Santé, G. B. Chisholm. Chisholm ne proclama rien de moins que la nécessité d'éradiquer « les notions de bien et de mal » et soutint que c'était la tâche du psychiatre de « libérer l'espèce humaine du fardeau paralysant du bien et du mal », affirmation qui à l'époque fut reçue de manière louangeuse par les plus hautes autorités légales américaines. En des phrases telles que celle-ci, la morale est à nouveau considérée comme irrationnelle si elle n'est pas appuyée sur les données de la science, et son statut d'incarnation de connaissances culturelles accumulées se trouve laissé de côté.

Nous pourrions nous tourner aussi vers un scientifique plus important encore que Keynes et Monod : Albert Einstein, peut-être le plus grand génie de ce siècle. Einstein a consacré quelques réflexions à un objet étroitement relié à ce dont nous venons de parler, mais différent. Se référant à un slogan socialiste populaire, il écrivit que « la production pour l'usage » devait remplacer la « production pour le profit » telle qu'elle existe dans l'ordre capitaliste (1956, 129).

Les mots « production pour l'usage » désignent ici le type de travail qui, dans le petit groupe, est guidé par la désignation préalable de ceux pour qui les produits sont conçus. Mais ils ne prennent pas en compte ce qui est inhérent aux considérations avancées dans les chapitres précédents, et sur quoi nous reviendrons un peu plus loin : seules dans l'ordre auto-généré du marché, les différences entre les prix susceptibles d'être payés pour les diverses marchandises et services et leur coût disent à l'individu comment il peut le mieux contribuer à un ensemble dont tous les hommes reçoivent une part proportionnelle à leur contribution. Einstein semble ne pas avoir eu conscience de ce que seuls le calcul et la distribution en termes de prix du marché permettent d'utiliser intensivement les ressources disponibles, de guider la production au service de fins situées au-delà de la portée des perceptions du producteur, et d'autoriser l'individu à participer utilement à l'échange productif (d'abord en servant des gens pour la plupart inconnus de lui, mais dont il peut néanmoins satisfaire les besoins, et ensuite en étant lui-même servi comme il l'est seulement parce que des gens qui ne savent rien de *son* existence se voient incités, par les signaux du marché, à répondre à ses besoins : voir à ce sujet le chapitre précédent). En suivant les inclinations qu'il suit, Einstein révèle son absence de compréhension et d'intérêt réel pour le processus même par lequel les efforts des hommes sont coordonnés.

Le biographe d'Einstein rapporte que celui-ci tenait pour évident que « la raison humaine ne peut qu'être capable de découvrir une méthode de distribution qui fonctionnerait aussi efficacement que la méthode de production » (Clark, 1971, 559), propos qui nous rappellent l'affirmation du philosophe Bertrand Russell selon laquelle une société ne pourra être considérée comme « pleinement scientifique » si elle n'a pas été créée délibérément avec une certaine structure pour servir des objectifs déterminés » (1931, 203). De tels propos, surtout lorsqu'ils émanent d'Einstein, semblent de prime abord si plausibles que même un philosophe intelligent, qui reprocha à Einstein de sortir des domaines de sa compétence en écrivant certains de ses textes destinés au grand public, put écrire de manière approbative que « Ein-

stein a clairement conscience de ce que la crise économique présente est due à notre système de production fondé sur le profit et non sur l'usage, et à ceci surtout que l'accroissement phénoménal de notre capacité de production n'est pas suivi dans les faits par un accroissement correspondant du pouvoir d'achat des grandes masses » (M. R. Cohen, 1931, 119).

Einstein reprit en outre à son compte (dans l'essai cité) des phrases familières aux agitateurs socialistes et où il est question de « l'anarchie économique inhérente à la société capitaliste », en laquelle « le paiement des ouvriers n'est pas déterminé par la valeur du produit, alors que dans une économie planifiée le travail à faire se trouverait distribué entre ceux capables de travailler », et ainsi de suite.

Des conceptions similaires, mais plus mesurées, se trouvent dans un essai publié par un collaborateur de Einstein, Max Born (1968, chap. 5). Si Born discerna bien évidemment que notre ordre étendu ne satisfaisait plus les instincts primitifs, il ne parvint pas à comprendre les structures qui créent et maintiennent cet ordre, ou à voir que notre morale instinctive s'est, au cours des cinq mille années passées, graduellement trouvée remplacée ou limitée. C'est pourquoi, tout en percevant que « la science et la technique ont détruit la base éthique de la civilisation, peut-être de manière irréparable », il put écrire qu'il en a été ainsi à cause de ce qu'elles ont découvert et non à cause du fait qu'elles ont systématiquement discrédité des croyances qui ne parviennent à satisfaire certains « critères d'acceptabilité » requis par le rationalisme constructiviste (voir plus loin). Bien qu'il reconnût que « personne n'a encore découvert un moyen de préserver l'ordre en une société sans des principes éthiques traditionnels », Born n'en ajouta pas moins que ceux-ci peuvent être remplacés « grâce aux méthodes traditionnelles utilisées dans les sciences ». Il ne parvint pas lui non plus à discerner que ce qui se tient *entre* l'instinct et la raison ne peut être remplacé par « les méthodes traditionnelles utilisées dans les sciences ».

Les exemples que j'ai pris émanent de personnalités importantes du XXe siècle. Je n'ai pas cité d'autres personnes innombrables telles que R. A. Millikan, Arthur Eddington, F. Soddy, W. Ostwald, E. Solvay, J. D. Bernal qui ont tous écrit de nombreuses absurdités

économiques. J'aurais pu en fait citer des centaines de phrases similaires écrites par des scientifiques et des philosophes de renommée comparable, qu'ils appartiennent au passé ou au présent. Mais l'on peut, je crois, tirer des leçons plus concluantes en se focalisant sur quelques exemples contemporains et en mettant au jour leurs sous-jacences qu'en se contentant d'amasser les citations et les exemples.

Peut-être que la première chose à remarquer est que, même s'ils ne sont pas identiques, ces exemples sont marqués par une certaine ressemblance qui leur donne un air de famille.

Une litanie d'erreurs

Les idées présentes dans ces exemples ont en commun un certain nombre de sous-jacences thématiques étroitement reliées entre elles, sous-jacences qui ne sont pas simplement question d'antécédents historiques communs. Les lecteurs qui ne connaissent pas les textes qui servent sur ce plan de références peuvent ne pas voir immédiatement certains des liens existants. Avant d'analyser les idées elles-mêmes, j'aimerais mettre au jour ici quelques-unes de ces sous-jacences qui, pour la plupart, peuvent apparaître au premier regard familières et ne pas soulever d'objections, et qui, prises ensembles, constituent une sorte d'argument. Cet argument peut être considéré en fait comme une litanie d'erreurs, ou une recette pour susciter la présomption rationaliste que j'appelle scientisme ou constructivisme. Pour commencer, l'on pourrait consulter cette « source de connaissances » que nous avons à notre disposition, le dictionnaire, livre incluant de nombreuses recettes. J'ai tiré du très utile *Fontana/Harper Dictionnnary of Modern Thought* (1977) quelques courtes définitions des quatre concepts philosophiques fondamentaux qui servent en général de repères aux penseurs contemporains formés selon les conceptions rationalistes et constructivistes — rationalisme, empirisme, positivisme et utilitarisme, concepts qui au fil des siècles ont fini par être considérés comme les emblèmes de l'esprit scientifique de l'époque. Selon ces définitions, toutes écrites par Lord Quinton, un philosophe britannique qui est président du Trinity College à Oxford, le *rationalisme* nie que soient acceptables des croyances fondées sur quoi que ce soit

d'autre que l'expérience et le raisonnement, déductif ou inductif. L'*empirisme* consiste à dire que les affirmations susceptibles de prétendre énoncer une connaissance se limitent à celles que l'expérience peut justifier. Le *positivisme* est la conception selon laquelle toute vraie connaissance est scientifique seulement si elle décrit la coexistence et la succession de phénomènes observables. Et l'*utilitarisme* considère que le critère de la justesse d'une action est le plaisir et la douleur de quiconque se trouve affecté par elle.

L'on trouve tout à fait explicitement dans ces définitions, comme c'était le cas dans les exemples cités un peu plus haut, des proclamations de foi en la science moderne, en la philosophie de la science et en leurs déclarations de guerre contre la tradition morale. Ces proclamations et déclarations — et ce sur quoi elles reposent — ont créé l'impression que c'est uniquement ce qui est rationnellement justifiable, démontrable par l'expérimentation, observable et susceptible de faire l'objet d'un rapport qui peut susciter une adhésion, que c'est uniquement ce qui apporte du plaisir qui peut déboucher sur une action, et que tout le reste doit être rejeté. Cette impression elle-même conduit directement à la thèse selon laquelle les principales traditions morales qui ont créé et créent notre culture, mais qui ne peuvent être démontrées, et qui souvent ne sont pas aimées, ne méritent pas de recevoir notre soutien, et au discours disant que notre tâche est à partir de là de construire une nouvelle morale fondée sur la connaissance scientifique : la morale du socialisme.

Ces définitions, comme — si on les examine — nos exemples antécédents, se révèlent en fait inclure les présuppositions suivantes :

1 / L'idée qu'il est déraisonnable de suivre ce que l'on ne peut justifier scientifiquement ou prouver par l'observation (Monod, Born).

2 / L'idée qu'il est déraisonnable de suivre ce que l'on ne peut comprendre. Cette idée est implicite dans tous nos exemples, mais je dois confesser que je l'ai dans le passé moi aussi prise à mon compte, et que je l'ai rencontrée chez un philosophe avec lequel je suis, en général, d'accord. Sir Karl Popper écrivit ainsi en l'un de ses textes (1948, 63, 122, italiques ajoutées) que les penseurs rationalistes « ne se soumettront aveuglément à *aucune* tradition », ce qui est bien sûr tout aussi impossible que de n'obéir à aucune tradition. Cette phrase semble néanmoins n'avoir été qu'un écart de plume, car il a — à juste

titre — observé ailleurs que « nous ne savons jamais de quoi nous parlons » (1974/1976, 27, à ce sujet, voir aussi Bartley, 1985/1987). (Même si l'homme libre insistera sur son droit d'examiner et, le cas échéant, de rejeter toute tradition, il ne pourrait vivre parmi les autres hommes s'il refusait d'accepter des traditions innombrables — dont il ignore les effets — sans même y penser.)

3 / L'idée connexe qu'il est déraisonnable de suivre une direction particulière, à moins que le *but* de celle-ci ne soit pleinement défini à l'avance (Einstein, Russell, Keynes).

4 / L'idée elle aussi connexe qu'il est déraisonnable de faire quoi que ce soit, à moins que les *effets* de ce que l'on fait ne soient pleinement connus à l'avance, mais aussi pleinement observables et vus comme bénéfiques (les utilitariens). (Les présuppositions 2, 3 et 4 sont, en deçà des nuances qui les séparent, presque identiques. Je les ai distinguées ici pour attirer l'attention sur le fait que les arguments en leur faveur oscillent, selon qui les utilise, entre l'absence de compréhension en général et, plus spécifiquement, l'absence de but défini, ou l'absence d'une connaissance complète et observable des effets).

L'on pourrait énoncer d'autres éléments, mais ces quatre, que nous analyserons dans les deux chapitres suivants, suffiront ici où nous voulions simplement illustrer notre propos. L'on peut remarquer dès l'abord deux choses concernant ces présuppositions. D'abord, aucune d'elle ne traduit une compréhension de ce qu'il peut y avoir dans certains domaines des limites à notre connaissance ou à notre raison, ou de ce qu'à partir de là, la tâche la plus importante de la science pourrait être de découvrir ce que sont ces limites. Nous expliquerons plus loin que des limites existent, et qu'elles peuvent en pratique être partiellement surmontées — comme par exemple dans le cadre de la science de l'économie, ou catallactique — mais qu'*elles ne peuvent l'être si l'on s'en tient aux quatre présuppositions ci-dessus*. Ensuite, l'on rencontre dans la conception sous-tendant les présuppositions non seulement une absence de compréhension, et une incapacité à se confronter à de tels problèmes, mais aussi un curieux manque de curiosité envers les façons dont notre ordre étendu est venu à être, les modalités grâce auxquelles il dure, et les conséquences que pourrait entraîner la destruction des traditions qui lui ont permis de naître et de durer.

Liberté positive et liberté négative

Certains rationalistes avancent un argument complémentaire que nous n'avons pas vraiment pris en considération : à savoir que la moralité et les institutions du capitalisme non seulement ne répondent pas aux impératifs logiques, méthodologiques et empiriques susdits, mais imposent en outre des contraintes écrasantes à notre liberté — entre autres à notre liberté de nous « exprimer » sans retenue.

L'on ne peut répondre à ce grief en niant l'évidence, et une vérité par laquelle nous avons commencé ce livre — la tradition morale semble à de nombreux hommes constituer un fardeau lourd à porter : mais en soulignant à nouveau ici et dans les chapitres suivants ce que porter ce fardeau nous rapporte, et en indiquant ce que seraient les alternatives. Je pense pouvoir écrire que tous les bénéfices de la civilisation, et *de facto* notre existence même, dépendent du fait que nous continuions à accepter de porter le fardeau de la tradition. Ces bénéfices ne justifient absolument pas le fardeau. Mais les alternatives seraient la pauvreté et la famine.

Sans tenter pour autant de passer en revue les bénéfices susdits et, dirais-je, de dénombrer les « bénédictions » dont nous disposons, je peux mentionner à nouveau, dans un contexte quelque peu différent, celui qui constitue peut-être le plus paradoxal d'entre eux : notre liberté même. La liberté requiert que l'individu se voie accorder de chercher à atteindre *ses propres* buts — quelqu'un qui est libre en temps de paix n'est pas lié par les finalités concrètes de sa communauté. Une telle liberté de décision individuelle est rendue possible par la délimitation de droits individuels distincts (les droits de propriété, par exemple) et par la désignation de domaines à l'intérieur desquels chacun peut utiliser des moyens connus de lui en vue de ses propres buts. Donc par le dessin d'une sphère reconnaissable, libre, pour chaque personne. Ceci est très important. Car avoir quelque chose à soi, si infime soit ce quelque chose, constitue la base sur laquelle une personnalité distincte peut se former, et un environnement distinct se créer à l'intérieur duquel des finalités individuelles peuvent être poursuivies.

Une confusion a été créée sur ce plan par l'idée très répandue selon laquelle il est possible de disposer de cette liberté sans contrainte. Une

telle idée se retrouve dans une remarque attribuée à Voltaire et qui dit « quand je peux faire ce que je veux, voilà la liberté », dans la déclaration de Bentham selon laquelle « toute loi est un mal, car toute loi est une infraction à la liberté » (1789/1887, 48), dans la définition par Bertrand Russell de la liberté comme « l'absence d'obstacles à la réalisation de nos désirs » (1940, 251), et dans d'innombrables autres textes.

La liberté prise en ce sens n'en est pas moins impossible : la liberté de chacun se dissout en effet dans la liberté illimitée, c'est-à-dire dans l'absence de contrainte généralisée.

Si la question qui se pose alors est de savoir comment assurer la plus grande liberté possible pour tous, la réponse passe par la restriction uniforme de la liberté de tous par le biais de règles abstraites qui écartent la coercition arbitraire ou discriminatoire susceptible de venir des autres gens, et qui interdisent à quiconque d'envahir la sphère libre de toute autre personne (voir Hayek, 1960 et 1973, et chap. 2 ci-dessus). Les buts concrets communs sont remplacés en somme par les règles abstraites communes. Le gouvernement n'est nécessaire que pour faire respecter ces règles abstraites, et depuis là pour protéger l'individu contre la coercition ou l'invasion de sa sphère libre par les autres. Si la soumission à des buts concrets communs équivaut à l'esclavage, l'obéissance à des règles abstraites communes (si pesante cette obéissance puisse encore paraître) constitue le cadre de la liberté la plus extraordinaire. Dans la diversité. Bien qu'il soit parfois supposé qu'une telle diversité apporte avec elle un chaos qui menace l'ordre relatif que nous associons aussi à la civilisation, il se révèle au contraire que plus la diversité est grande, mieux l'ordre règne. Sur ces bases, le type de liberté rendu possible par l'adhésion à des règles abstraites peut apparaître, à l'opposé de la liberté par rapport aux contraintes, et pour reprendre les mots de Proudhon, comme « la mère, non la fille de l'ordre ».

Il n'y a dans les faits pas de raison d'attendre que la sélection par l'évolution des pratiques habituelles produise le bonheur. La mise en avant du bonheur fut le fait des philosophes rationalistes qui considéraient qu'un motif conscient devait être découvert qui permettrait de justifier le choix d'une morale par les hommes, et que ce motif pouvait être la poursuite délibérée du bonheur. Demander pour quel motif conscient les hommes ont adopté leur morale n'en est pas moins aussi

erroné que de demander pour quel motif conscient les hommes ont décidé de recourir à la raison.

Que l'ordre évolué dans lequel nous vivons puisse nous offrir des chances de bonheur qui égalent ou excèdent celles que les ordres primitifs offraient à bien moins de gens ne peut pas être laissé de côté (ce qui ne veut pas dire que de telles chances peuvent être l'objet de calculs). Une bonne partie de l' « aliénation » ou de la tristesse inhérentes à la vie moderne provient de deux origines, dont l'une concerne primordialement les intellectuels, l'autre tous ceux qui bénéficient de l'abondance matérielle. La première est une conception qui voit comme un malheur toute vie menée à l'intérieur d'un système qui ne satisfait pas les critères rationalistes de contrôle conscient. Les intellectuels qui, de Rousseau à certains représentants de la pensée française et allemande tels que Foucault et Habermas, adhèrent à cette conception considèrent que l'aliénation est inhérente à tout système dans lequel un ordre est imposé à des individus sans leur consentement conscient : leurs disciples et tous ceux qui les suivent tendent en conséquence à considérer que la civilisation est insupportable — presque, pourrait-on dire, par définition. La seconde repose sur ceci que la persistance des sentiments instinctifs d'altruisme et de solidarité fait de ceux qui suivent les règles impersonnelles de l'ordre étendu les proies de ce que l'on appelle aujourd'hui la « mauvaise conscience » ; l'obtention du succès matériel se trouve en ce contexte considérée comme devant s'accompagner de sentiments de culpabilité (ou d'une « conscience sociale »). Au sein même de l'abondance, il existe donc du malheur qui naît non seulement de la pauvreté régnant dans les périphéries ou sur les marges, mais aussi de l'incompatibilité entre les instincts et la raison prétentieuse d'une part, et d'autre part un ordre qui est à l'évidence non instinctuel et extra-rationnel.

« Libération » et ordre

A un niveau moins élaboré que l'argument contre l' « aliénation » se trouvent les revendications demandant la « libération » par rapport aux fardeaux de la civilisation, parmi lesquels le travail, la discipline, la responsabilité, la prise de risques, l'épargne, l'honnêteté, le respect des

promesses et la nécessité de soumettre aux règles générales ses réactions d'hostilité naturelle aux étrangers et de solidarité vis-à-vis de ceux qui sont semblables à soi. Ces revendications constituent une menace encore plus grave pour la liberté politique. Et l'idée de « libération », même si elle est proclamée nouvelle, est en réalité, si on la considère comme une demande d'émancipation par rapport à la morale traditionnelle, fort archaïque. Ceux qui procèdent à une telle demande, s'ils parvenaient à leurs fins détruiraient les fondements de la liberté, et permettraient aux hommes de faire ce qui briserait irrémédiablement les conditions qui ont rendu la civilisation possible. Ladite « théologie de la libération », telle qu'elle se développe en particulier au sein de l'Eglise catholique romaine en Amérique du Sud, pourrait constituer un exemple. Mais ce mouvement ne se limite pas à l'Amérique du Sud. Partout, au nom de la « libération », des gens rejettent des pratiques qui ont permis à l'humanité d'atteindre ses dimensions et ses modalités de coopération présentes parce qu'en fonction de leurs conceptions, ils ne voient pas *rationnellement* comment certaines limitations de la liberté individuelle reposant sur des règles légales et morales ont pu rendre possible un ordre plus grand et plus libre que celui qui pourrait être atteint par le biais du contrôle central.

Des revendications de ce genre trouvent leur origine essentielle dans la tradition de libéralisme rationaliste dont nous avons déjà parlé (si différent du libéralisme politique issu de *old Whigs* anglais), et qui s'appuie sur l'idée que la liberté est incompatible avec toute restriction générale pesant sur l'action des individus. Cette tradition se retrouve dans les phrases de Voltaire, Bentham et Russell citées plus haut. Elle se retrouve malheureusement jusque dans l'œuvre de la « figure sacrée du rationalisme » anglais : John Stuart Mill.

Sous l'influence de ces auteurs, et peut-être plus particulièrement de Mill, le fait que nous devions payer la liberté qui nous permet de former un ordre étendu au prix de nous soumettre à certaines règles de conduite a été utilisé comme un moyen de justifier la revendication d'un retour à l'état de liberté dont jouissaient les sauvages qui, à lire les définitions données par les penseurs du XVIIIe siècle, « ne connaissaient pas encore la propriété ». Néanmoins l'état sauvage, qui inclut l'obligation ou le devoir de partager la poursuite de finalités concrètes avec ses compagnons et d'obéir aux ordres d'un dirigeant, peut diffi-

cilement être décrit (même s'il peut impliquer une émancipation par rapport à certains fardeaux spécifiques) comme un état de liberté, ou comme le fondement d'une morale. Seules les règles abstraites et générales que l'on peut faire rentrer en ligne de compte dans la prise de décision individuelle reposant sur la poursuite de fins individuelles méritent le nom de morale.

5

La vanité fatale

La morale traditionnelle ne répond pas aux exigences de la raison

Les quatre présupposés que nous citions plus haut — que ce qui n'est pas scientifiquement démontré, ou pas pleinement compris, ou n'a pas une finalité clairement définie, ou a des effets inconnus, est déraisonnable — sont particulièrement bien adaptés au rationalisme constructiviste et à la pensée socialiste. Ces deux conceptions elles-mêmes découlent d'une interprétation mécaniste ou physicaliste de l'ordre étendu de coopération humaine, c'est-à-dire d'une vision de l'ordre comme mode d'organisation et de contrôle que l'on pourrait mettre en œuvre dans un groupe si l'on avait accès à toutes les données connues par ses membres. L'ordre étendu n'est pas et ne peut être un ordre de ce genre.

Il me faut depuis là reconnaître immédiatement que la plupart des principes, institutions et pratiques de la morale traditionnelle et du capitalisme ne répondent pas aux impératifs ou aux critères inhérents à ces présupposés, et sont, ***du point de vue de la théorie de la raison et de la science*** qui leur est sous-jacente à ceux-ci, déraisonnables et non scientifiques. Qui plus est, dès lors que, comme je l'ai aussi reconnu, ceux qui continuent à suivre les pratiques traditionnelles d'une manière générale ne comprennent pas eux-mêmes comment ces pratiques se sont constituées, ou comment elles se perpétuent, il n'est pas surprenant que les « justifications » alternatives que les traditionalistes offrent de leurs pratiques soient souvent plutôt naïves (et aient depuis là constitué une cible facile pour nos intellectuels) et n'aient pas de relation avec les motifs réels du succès de celles-ci. De nombreux traditionalistes ne se préoccupent d'ailleurs même pas de trouver des justifications qu'ils ne pourraient de toute façon pas donner, et (permet-

tant ainsi aux intellectuels de les dire anti-intellectuels ou dogmatiques) continuent à suivre leurs pratiques, faites d'habitudes ou de foi religieuse. Ceci n'est pas nouveau. Après tout, deux cent cinquante ans se sont écoulés depuis que Hume a observé que « les règles de notre morale ne sont pas des conclusions de notre raison ». L'affirmation de Hume n'a néanmoins pas suffi à décourager les rationalistes modernes qui, pour la plupart, continuent à considérer — en citant, étrangement, Hume pour étayer leurs thèses — que ce qui ne provient pas de la raison ne peut qu'être ou un non-sens ou le fruit de préférences arbitraires, et continuent sur ces bases à exiger des justifications rationnelles.

Non seulement les principes traditionnels de la religion, tels que la croyance en Dieu, et une bonne partie des règles morales traditionnelles concernant le sexe et la famille (objets que je n'aborde pas en ce livre) ne répondent pas à cette façon de voir les choses, mais il en va de même pour les traditions morales plus spécifiques dont je traite ici, telles que la propriété privée, l'épargne, l'échange, l'honnêteté, la fidélité en la parole donnée et le contrat.

La situation peut même sembler pire si l'on considère que les traditions, institutions et croyances mentionnées non seulement ne répondent pas à la façon de voir les choses ci-dessus énoncées, mais sont aussi rejetées par les socialistes sur d'autres bases encore. Chisholm et Keynes les considèrent ainsi comme un « fardeau écrasant », Wells et Forster comme étroitement associées avec ces activités haïssables que sont le commerce et l'échange marchand (v. chap. 6). Elles sont aussi parfois désignées — conformément à la mode contemporaine — comme des sources d'aliénation, d'oppression et d'injustice sociale.

Ceux qui recourent à de telles objections en tirent la conclusion qu'il est urgent et nécessaire de construire une morale nouvelle, rationnellement révisée et justifiée, qui réponde à la façon de voir les choses susdites et qui ne soit ni écrasante, ni aliénante, ni oppressive ou injuste, ni associée au commerce. Ceci est d'ailleurs uniquement une partie de la grande tâche que les nouveaux faiseurs de loi, les socialistes tels que Einstein, Monod et Russell et les immoralistes autoproclamés tels que Keynes, se proposent d'accomplir. Un nouveau droit et un nouveau langage rationnels devront à leurs yeux être construits aussi, car le droit et le langage existants ne répondent pas eux non plus à la façon de voir

les choses susdites, apparemment pour les mêmes raisons. (Notons que les lois de la *science* elles-mêmes ne répondent pas à cette façon de voir les choses (Hume, 1739/1951 ; et voir Popper, 1934/1959).) Cette tâche effrayante peut leur sembler d'autant plus urgente qu'ils ne croient plus en la moindre justification surnaturelle des règles morales (ne parlons pas du langage, du droit et de la science) et restent néanmoins convaincus qu'*une* justification est nécessaire.

Appelée ainsi à s'enorgueillir d'avoir construit le monde comme si elle l'avait dessiné, et à se reprocher de ne pas l'avoir dessiné mieux, l'espèce humaine se voit donc incitée à procéder à ce meilleur dessin. Le but du socialisme n'est rien moins que de redessiner complètement notre langage, notre morale, notre droit traditionnels, et sur cette base de piétiner le vieil ordre des choses et les conditions injustifiables, et prétendument inexorables, qui interdisent l'institution de la raison, de l'épanouissement, de la vraie liberté et de la justice.

Justification et révision de la morale traditionnelle

Les critères rationalistes sur lesquels cet argument tout entier, et *de facto* ce programme tout entier, reposent peuvent cependant être tenus au mieux pour des incitations au perfectionnement, au pire pour les règles discréditées d'une méthode ancienne qui ont pu se trouver incorporées dans une partie de ce que l'on prend pour la science, mais qui n'ont rien à voir avec la recherche authentique. Un système moral hautement évolué, passablement élaboré, coexiste dans notre ordre étendu avec la théorie primitive de la rationalité et de la science que défendent le constructivisme, le rationalisme, le positivisme, l'hédonisme, et le socialisme. Cela ne constitue pas un argument contre la raison et la science elles-mêmes, mais contre la théorie de la rationalité et de la science en question et contre certaines des pratiques découlant. Ce qui apparaît être une évidence lorsque l'on réalise que *rien* n'est justifiable de la façon requise par la théorie susdite. Non seulement la morale, mais aussi la langue, le droit et même la science comme telle.

Que ce que je viens d'écrire s'applique à la science peut être difficile à comprendre pour ceux qui ne disposent pas d'informations concernant les controverses et les développements récents survenus dans la philosophie des

sciences. Il n'en est pas moins vrai que non seulement les lois scientifiques actuelles ne sont pas justifiées ou justifiables de la façon dont les constructivistes demandent qu'elles le soient, mais tout permet de supposer que nous découvrirons que nombre de nos hypothèses scientifiques présentes sont fausses. Une conception qui nous guiderait de manière plus efficace que celle que nous utilisions jusqu'ici pourrait qui plus est, malgré les avancées qu'elle permettrait, se révéler en substance être aussi fausse que celle qui l'a précédée. Comme nous l'a appris Karl Popper (1934/1959), notre but doit être de nous défaire de nos erreurs successives aussi rapidement que possible. Si nous devions abandonner au même instant toutes les hypothèses existantes que nous ne pouvons prouver être vraies, nous retomberions rapidement au niveau des sauvages qui ne croient qu'en leurs instincts. C'est pourtant ce que toutes les versions du scientisme — du rationalisme cartésien au positivisme moderne — nous ont conseillé de faire.

Qui plus est, s'il est vrai que la morale *traditionnelle*, etc., n'est pas rationnellement justifiable, cela est également vrai de *tout code moral concevable, y compris ceux quels qu'ils soient que des socialistes pourraient élaborer*. Peu importe dès lors quelles règles nous suivons, nous ne pourrons les justifier comme il nous est demandé de le faire. C'est pourquoi aucun argument concernant la morale, la science, le droit ou la langue ne peut légitimement répondre à la question de la justification (voir Bartley, 1962/1984 ; 1964, 1982). Si nous arrêtions de faire tout ce dont nous ne connaissons pas la raison, ou tout ce pour quoi nous ne pouvons fournir une justification telle que celle demandée, nous finirions très rapidement par mourir.

La question de la justification peut au fond apparaître comme une aberration résultant pour l'essentiel de l'inconsistance de présomptions provenant d'une tradition épistémologique qui, sous certains aspects, remonte à l'Antiquité. Cette aberration trouve aussi une partie de son origine, si on l'aborde sous l'angle de ce qui nous préoccupe ici, chez Auguste Comte, qui pensait que nous sommes capables de refaire notre système moral en sa totalité, et de le remplacer par un ensemble de règles complètement construit et justifié (ou comme Comte l'écrivait lui-même, « démontré »).

Je ne donnerai pas ici tous les motifs permettant de dire que la demande traditionnelle de justification est sans objet. Mais si l'on prend par exemple (exemple utilisable aussi pour les arguments de la section suivante) l'une des façons les plus courantes de justifier la

morale, l'on doit dire qu'il n'y a pas de raison de supposer, comme les tenants des théories rationalistes et hédonistes le font, que celle-ci n'est justifiée que dans la limite où elle est dirigée vers la génération ou la recherche de certains buts tels que le bonheur. Il n'y a pas de raison de supposer que la sélection par l'évolution de pratiques habituelles telles que celles qui ont permis aux hommes de nourrir des multitudes avaient quoi que ce soit à voir avec la génération du bonheur, encore moins qu'elle était guidée par la recherche de celui-ci. Presque tout indique au contraire que ceux qui se contentaient de rechercher le bonheur ont été submergés par ceux qui cherchaient simplement à survivre.

Si nos traditions morales ne peuvent être construites, justifiées ou démontrées de la façon demandée, leur processus de formation peut par contre être partiellement *re*constitué, et en procédant à une telle reconstitution, nous pouvons dans une certaine mesure parvenir à comprendre les besoins qu'elles servent. Dans la mesure où nous parvenons à comprendre, nous pouvons envisager d'améliorer et de réviser nos traditions morales en remédiant aux défauts discernés par des correctifs ponctuels basés sur la critique immanente (voir Popper, 1945/1966 et 1983, 29-30), c'est-à-dire en analysant la compatibilité et la cohérence de leurs constituants, et en ne touchant au système qu'en fonction du résultat des analyses.

Nous pourrions citer au titre d'exemple de corrections ponctuelles, les nouvelles approches de la question des droits d'auteur et des brevets dont nous avons parlé plus haut. Autre exemple : bien que nous puissions être reconnaissants au droit romain d'avoir défini la propriété plurielle comme le droit exclusif d'user et de disposer d'un objet physique de toutes les manières que nous voulons, il nous faut dire que cette définition simplifie à l'excès les règles requises pour que la préservation d'une économie de marché efficace, et une discipline nouvelle grandit à l'intérieur de l'économie qui se donne pour tâche de montrer comment l'institution traditionnelle de la propriété peut être améliorée dans une direction permettant un meilleur fonctionnement du marché.

Ce qui est nécessaire au titre de préliminaire pour que de telles analyses soient menées inclut ce que l'on appelle parfois une « reconstruction rationnelle » de la genèse du système — le mot construction étant utilisé là selon une signification qui n'est pas celle qu'il a dans

« constructivisme ». Il s'agit en effet de mener une enquête historique, voire même naturelle-historique, non de s'essayer à construire, justifier ou démontrer le système lui-même. Une telle enquête pourrait ressembler à ce que les disciples de Hume appelaient l' « histoire conjecturelle », et par quoi ils essayaient d'expliquer pourquoi certaines règles plutôt que d'autres avaient prévalu (sans pour autant oublier la thèse fondamentale de Hume, qui nous ne saurions répéter trop souvent, que les règles de la morale ne sont pas des conclusions de notre raison). Elle constitue le chemin pris non seulement par les philosophes écossais, mais par une longue chaîne de chercheurs ayant étudié l'évolution culturelle, des linguistes et grammairiens romains à Bernard de Mandeville, en passant par Herder, Giambattista Vico (auteur de la remarque profonde selon laquelle *homo non intelligendo fit omnia* (l'homme devint tout ce qu'il est sans le comprendre (1854, V, 183)) et des historiens allemands du droit que nous avons mentionnés, tels que von Savigny, à Carl Menger. Menger est le seul d'entre eux à être venu après Darwin, ce qui ne l'empêcha pas de tenter de fournir une reconstruction rationnelle, une histoire conjecturelle, ou un compte rendu évolutionniste, de l'émergence des institutions culturelles.

Je me trouve à ce stade de mon exposé dans la position embarrassante de devoir dire que ce sont les membres de ma propre profession, les économistes, spécialistes de l'approche du procès de formation des ordres étendus, qui sont les plus à même de pouvoir fournir des explications de ces traditions morales qui ont rendu le développement de la civilisation possible. Seul quelqu'un qui peut prendre en compte des effets tels que ceux associés à la propriété plurielle peut expliquer pourquoi des pratiques telles que celles qui accompagnent celle-ci ont pu permettre aux groupes qui les utilisaient de dépasser d'autres groupes dont la morale était mieux adaptée à la poursuite de buts différents. Ma volonté de plaider pour mes confrères économistes, même si elle est dans l'ordre des choses, serait pourtant sans doute plus compréhensible si tant d'entre eux n'avaient été contaminés par le constructivisme.

Comment, donc, les règles morales naissent-elles ? Quelle est *notre* « reconstruction rationnelle » ? Nous répondrons que nous avons d'ores et déjà esquissé cette reconstruction dans les premiers chapitres.

Si l'on exclut l'affirmation constructiviste selon laquelle une morale adéquate peut être conçue et reconstruite par la raison, l'on peut discerner deux formes de morale. La première est, comme nous l'avons vu, la morale innée, que l'on peut dire instinctive (solidarité, altruisme, décision de groupe, et ainsi de suite) ; les pratiques en découlant ne peuvent permettre de maintenir l'ordre étendu dans lequel nous vivons et le nombre d'hommes qui vivent en lui.

La seconde est la morale évoluée (épargne, propriété plurielle, honnêteté, etc.). C'est elle qui a permis la genèse et la reproduction de l'ordre étendu. Comme nous l'avons déjà vu, elle se tient *entre* l'instinct et la raison, une position qui a été oblitérée par l'énonciation d'une fausse dichotomie *opposant* l'instinct et la raison.

L'ordre étendu dépend de la morale évoluée en ce qu'il est venu à être au travers du fait que les groupes qui suivaient ses règles sous-jacentes ont grandi en nombre et en richesse par rapport aux autres groupes. Le paradoxe inhérent à l'ordre étendu (et au marché) — ce qui n'est pas sans poser de problèmes aux socialistes et aux constructivistes — est que le processus qu'il constitue, nous sommes capables d'utiliser et de mettre en œuvre plus de ressources découvrables (et de découvrir en fait plus de ressources) que nous ne pourrions le faire au travers d'un processus personnellement dirigé. Bien que la morale évoluée ne soit pas « justifiée » par le fait qu'elle nous permet de faire ces choses, et donc de survivre, *c'est un fait qu'elle nous permet de survivre, et peut-être y a-t-il à dire quelque chose en faveur de cette possibilité.*

Les limites du recours à la connaissance factuelle : l'impossibilité d'observer les effets de notre morale

Les conceptions fausses parlant de possibilités de justification, de construction ou de démonstration constituent sans doute les racines du scientisme. Mais même s'ils finissaient par le comprendre, les adeptes de celui-ci voudraient vraisemblablement préserver les autres exigences de leur méthode archaïque qui, tout en étant reliées aux conceptions susdites, n'en dépendent pas complètement. Par exemple (pour en revenir à notre liste de présupposés), ils pourraient objecter que nous ne *pouvons pleinement comprendre* la morale traditionnelle et ses modalités de fonc-

tionnement, que la suivre ***ne sert aucune finalité que l'on puisse pleinement définir*** à l'avance, que la suivre produit des effets qui ***ne sont pas directement observables*** et ***ne peuvent être déclarés bénéfiques***, et qui en tous cas ne peuvent être pleinement ***objets de connaissance ou de prévision***.

La morale traditionnelle, c'est un fait, ne répond pas à la seconde, à la troisième et à la quatrième de ces objections. Celles-ci sont, comme on l'a noté, si étroitement liées, que l'on peut, après avoir noté les nuances qui les séparent, les aborder ensemble. Pour indiquer brièvement les interconnections qui les lient, l'on pourrait dire ainsi qu'il nous est dit là globalement que l'on ne comprend pas ce que l'on fait ou quel but l'on poursuit à moins que l'on ne connaisse et que l'on puisse pleinement définir à l'avance les résultats de l'action que l'on entreprend. Pour être rationnelle, nous est-il affirmé, l'action doit être délibérée et prévue.

A moins que l'on n'interprète ces objections d'une manière si large et si générale qu'elles en perdent toute signification pratique — ce qui serait le cas si nous disions, par exemple, que le but bien compris de l'ordre de marché est de produire un effet bénéfique, créer de la richesse — suivre des pratiques traditionnelles telles que celles qui génèrent l'ordre de marché, c'est évident, ne répond pas à leurs demandes. Je ne pense pas, cela dit, que quiconque en nos débats voudrait recourir à semblable interprétation, ce n'est en tous cas pas ainsi que les objections susdites ont été conçues par ceux qui les défendent, et reçues par ceux qui les critiquent. Nous pourrons donc voir plus clairement quelle est la situation dans laquelle nous nous trouvons présentement si nous admettons qu'en pratique nos institutions traditionnelles ne sont pas comprises. Et que leurs buts ou leurs effets, bénéfiques ou autres, ne sont effectivement pas définis à l'avance. Ce qui est tant mieux pour elles.

Dans le marché (comme dans d'autres institutions de notre ordre étendu), les conséquences imprévues sont souveraines : la distribution des ressources est effectuée par un processus impersonnel au sein duquel des individus agissant en vue de leurs propres fins (elles-mêmes souvent plutôt vagues) littéralement ne savent pas et ne peuvent pas savoir ce que sera le résultat net de leurs interactions.

Prenons la remarque selon laquelle il est impossible de se conformer à — ou de faire — quoi que ce soit aveuglément (c'est-à-dire sans

comprendre), et que le but et les *effets* d'une action entreprise doivent non seulement être pleinement connus à l'avance, mais aussi être pleinement observables et rapporter un bénéfice maximal. Appliquons maintenant cette remarque à l'ordre étendu. Lorsque l'on considère celui-ci dans le vaste cadre évolutionnaire au sein duquel il s'est développé, l'absurdité de la remarque devient évidente. Les effets décisifs qui ont conduit à la création de l'ordre lui-même, et à ce que certaines pratiques l'emportent sur les autres, ont été des résultats extrêmement éloignés de ce que les individus de générations antérieures avaient prévu, des résultats que ces individus auraient difficilement pu imaginer, et qui, si même ils les avaient imaginés, auraient pu ne *pas* leur apparaître bénéfiques, quoi qu'en puissent penser leurs lointains successeurs. En ce qui concerne ces derniers, il n'y a pas de raison pour que tous (ou même quelques-uns d'entre eux) doivent obligatoirement être considérés comme disposant d'une connaissance pleine et entière de l'histoire, ou *a fortiori* de la théorie de l'évolution, de l'économie et de tout ce qu'ils devraient savoir pour comprendre les raisons pour lesquelles le groupe dont ils suivent les pratiques s'est épanoui plus que les autres, même si certains hommes sont toujours disposés à trouver des explications de leur cru aux pratiques courantes ou locales.

Nombre de règles évoluées qui assurent une coopération et une prospérité plus grandes au sein de l'ordre étendu peuvent fort bien se révéler être complètement différentes de ce qui a pu avoir été anticipé, et ont même pu paraître répugnantes à quelques-uns, *tôt ou tard* au cours de l'évolution de l'ordre. Dans l'ordre étendu, les *circonstances* déterminant ce que chacun doit faire pour parvenir à ses propres fins incluent incontestablement des décisions inconnues prises par de nombreuses autres personnes inconnues concernant les moyens que les hommes doivent ou peuvent utiliser pour parvenir à *leurs* propres fins. A aucun moment dans le processus, des individus n'ont pu désigner la finalité et la fonction des règles qui ont graduellement formé l'ordre, et ce n'est que plus tard, imparfaitement et rétrospectivement, que les hommes ont été à même, *en principe*, de commencer à expliquer cette formation (voir Hayek, 1967, essais 1 et 2).

Il n'existe pas de mot anglais ou allemand qui permette de caractériser précisément l'ordre étendu ou de désigner en quoi son fonction-

nement s'oppose aux présupposés rationalistes. Le seul mot approprié, « transcendant », a été si mal utilisé que j'hésite à le reprendre. Dans sa signification originelle, cependant, il désigne *ce qui excède de beaucoup la portée de notre compréhension, de nos désirs et de nos desseins, ainsi que notre perception sensorielle,* et ce qui intègre et génère des connaissances qu'aucun cerveau individuel et aucune organisation ne pourraient posséder ou créer. Sa signification religieuse correspond à cette définition, comme on peut le voir dans le Notre Père où il est demandé « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (ta volonté pas la mienne), ou dans les évangiles où il est écrit : « Tu ne m'as pas choisi mais je t'ai choisi, que tu ailles et que tu fructifies, et que ton fruit demeure » (saint Jean 15, 26). Une ordonnance plus purement transcendante, qui pourrait être aussi une ordonnance purement naturelle (non dérivée d'un pouvoir supranaturel quelconque) comme par exemple l'évolution, laisserait de côté l'animisme toujours présent dans la religion : l'idée qu'un cerveau ou une volonté unique (telle que celle d'un dieu omniscient) puisse contrôler et ordonner.

Le rejet des exigences rationalistes sur des bases telles que celles-ci a aussi eu, ainsi, des conséquences importantes pour les diverses sortes d'anthropomorphisme et d'animisme, et donc pour le socialisme. Si la coordination des activités individuelles par le marché résulte, comme d'autres traditions et institutions humaines, de processus naturels spontanés et auto-ordonnants d'adaptation à un nombre de faits spécifiques plus important que celui qu'un esprit quel qu'il soit peut percevoir ou concevoir, il est évident que la demande que ces processus soient justes ou possèdent d'autres attributs moraux (voir chap. 7) ne peut que dériver d'un anthropomorphisme naïf. Une telle demande peut bien sûr être adressée aux dirigeants d'un processus guidé par le contrôle rationnel ou à un dieu attentif aux prières, mais elle n'est pas adaptée au processus auto-ordonnant impersonnel présentement à l'œuvre.

Dans un ordre si étendu qu'il transcende les capacités de compréhension et d'administration d'un esprit unique, une volonté unifiée peut, c'est incontestable, difficilement déterminer le bien-être des membres de l'ordre sur la base d'une conception particulière de la justice ou d'un barème ayant fait l'objet d'un accord. Ceci n'est pas tant la conséquence des problèmes découlant de l'anthropomorphisme que celle du fait que « le bien-être... n'a pas de principes, ni pour celui qui

en bénéficie ni pour celui qui le distribue (l'un le place ici, un autre ailleurs) ; il dépend en effet du contenu matériel de la volonté, lequel dépend de faits particuliers, et ne peut reposer à partir de là sur une règle générale » (Kant, 1798, II, 6, n. 2).

L'idée, formulée par Hume et Kant, selon laquelle des règles générales doivent prévaloir pour que la spontanéité fleurisse n'a jamais été réfutée, mais simplement négligée et oubliée.

Bien que le bien-être n'aie pas de principes et ne puisse donc servir de base à la génération d'un ordre spontané, la résistance aux règles de justice qui ont rendu l'ordre étendu possible, et leur dénonciation comme immorales, dérivent de la croyance selon laquelle le bien-être *doit* avoir un principe, et du refus (c'est ici que l'anthropomorphisme ré-entre en ligne de compte) d'accepter que l'ordre étendu naisse d'un processus de compétition au sein duquel c'est le succès qui décide, non l'approbation émanant d'un grand esprit, d'un comité ou d'un dieu, ou la conformité à quelques principes aisément compréhensibles de mérite individuel. Dans l'ordre étendu, le succès de certains se trouve payé par l'échec des tentatives — tout aussi sincères et méritoires — des autres. La récompense ne va pas au mérite (par exemple à l'obéissance à des règles morales, cf. Hayek, 1960, 94). Nous pouvons par exemple satisfaire les besoins des autres indépendamment de leurs mérites, ou des raisons pour lesquelles nous sommes aptes à les satisfaire. Comme Kant l'avait compris, aucune règle fixe de mérite ne peut permettre de trancher entre différentes possibilités ouvertes à différents individus disposant d'informations différentes, de capacités différentes et de désirs différents. La situation ainsi décrite est en fait la situation habituelle. Les découvertes permettant à certains de l'emporter ne sont pour la plupart ni intentionnelles ni prévues, que ce soit par ceux qui réussissent ou par ceux qui échouent. La valeur des produits résultant des changements d'activités individuelles résultant semblera rarement juste dès lors que ce sont des événements imprévus qui auront imposé ces changements. Les étapes de l'avancée d'un processus d'évolution vers ce qui était auparavant inconnu ne peuvent pas apparaître justes elles non plus, au sens où elles ne se conforment pas à nos pré-conceptions du juste et du faux, du « bien-être » et des possibilités ouvertes dans des circonstances ***auparavant*** en vigueur.

Une aversion compréhensible pour des résultats aussi moralement

aveugles, résultats inséparables du processus d'expérimentation par l'essai et l'erreur, conduit les hommes à vouloir accomplir ce qui est une contradiction dans les termes : prendre par la force le contrôle de l'évolution, donc de la procédure d'expérimentation, et modeler celle-ci en fonction de leur volonté présente. Les morales forgées à partir de ce type d'attitude donnent naissance à des revendications inconciliables qu'aucun système ne peut satisfaire et qui deviennent ainsi les sources de conflits incessants. La tentative, vouée à l'échec, de *rendre juste une situation* dont le résultat par nature ne peut être déterminé par ce que quiconque connaît ou peut connaître ne fait que détériorer le fonctionnement du processus lui-même.

Des revendications de justice de ce type sont tout simplement inadaptés à un processus évolutionnaire naturel : inadaptées non seulement à ce qui est arrivé dans le passé mais aussi à ce qui se passe dans le présent. Car, bien sûr, ce processus évolutionnaire est toujours à l'œuvre. La civilisation n'est pas seulement un produit de l'évolution, elle est un processus. En établissant un cadre de règles générales et de liberté individuelle, elle se donne les conditions lui permettant de continuer à évoluer. Cette évolution ne peut être guidée par — et souvent ne produira pas — ce que les hommes demandent. Les hommes peuvent voir certains de leurs désirs préalablement inassouvis satisfaits, mais ce ne sera qu'aux prix d'en laisser de nombreux autres dans l'inassouvissement. Même si, par une conduite morale, un individu peut accroître ses chances, l'évolution résultant ne gratifiera pas tous ses désirs moraux. *L'évolution ne peut être juste.*

Insister sur le fait que tous les changements futurs devraient être justes équivaudrait en pratique à demander que l'évolution s'arrête. L'évolution nous fait avancer très précisément en apportant beaucoup de ce que nous ne pouvons concevoir ou prévoir, quels que soient nos jugements moraux la concernant. Il suffirait de se demander (tout particulièrement à la lumière des éléments d'histoire transcrits dans les chap. 2 et 3) ce qui aurait pu se passer si, à une date antérieure, certaines puissances magiques s'étaient vues accorder le pouvoir de faire appliquer des croyances égalitaires ou méritocratiques : l'on comprendrait aussitôt que l'évolution de la civilisation en aurait été rendue impossible. Un monde rawlsien (Rawls, 1971) aurait fort bien pu ainsi ne jamais devenir civilisé : en ce que les différenciations dues à la chance

y auraient été réprimées, la plupart des découvertes de possibilités nouvelles s'y seraient trouvées réduites à néant. Dans un tel monde, nous serions, aujourd'hui encore, privés de ces signaux qui seuls peuvent nous dire ce que, en fonction de milliers de changements dans les conditions en lesquelles nous vivons, nous devons faire pour que le cours de la production se poursuive, et si possible s'accroisse.

Les intellectuels peuvent, bien sûr, proclamer qu'ils ont inventé de nouvelles et meilleures règles de morale « sociale » qui auront les mêmes résultats : ces « nouvelles » règles n'en constituent pas moins un retour à la morale du micro-ordre primitif, et pourraient difficilement maintenir en vie et en bonne santé les milliards d'hommes évoluant au sein du macro-ordre.

L'on peut aisément comprendre l'anthropomorphisme, même si l'on doit le rejeter en raison des égarements auxquels il a mené. Et cela nous ramène à l'aspect positif et sympathique des conceptions des intellectuels dont nous avons critiqué le discours. L'inventivité de l'homme a tant contribué à la formation des structures supra-individuelles à l'intérieur desquelles les individus découvrent de riches opportunités que des gens en sont venus à imaginer qu'ils pourraient délibérément re-dessiner l'ensemble aussi bien que certaines de ses parties, et que la simple existence de ces structures montre par elle-même qu'elles peuvent être délibérément dessinées. Même s'il s'agit d'une erreur, il s'agit d'une noble erreur : une erreur que Mises a pu qualifier de « grandiose... ambitieuse... magnifique... hardie ».

Buts non spécifiés : dans l'ordre étendu la plupart des finalités des actions ne sont ni conscientes ni choisies

Divers points et arguments, qui constituent essentiellement des explicitations de ce que nous venons d'énoncer, peuvent aider à faire comprendre plus clairement comment tout cela fonctionne.

Le premier de ces points concerne le fait de savoir *comment en réalité notre connaissance se trouve générée*. Une part majeure de la connaissance — et je confesse qu'il m'a fallu du temps pour le reconnaître — n'est

pas le fruit de l'expérience immédiate ou de l'observation, mais celui d'un processus continu d'examen minutieux de la tradition apprise, ce qui suppose que les individus acceptent et respectent des traditions morales qui ne sont pas justifiables selon les critères des théories traditionnelles de la rationalité. La tradition est le produit d'un processus de sélection entre les croyances irrationnelles, ou, plutôt, « injustifiées », qui, sans que quiconque le comprenne ou le décide (et sans qu'il y ait nécessairement de relations aux raisons, telles que les raisons religieuses, pour lesquelles elles avaient été adoptées), ont permis la prolifération de ceux qui les suivaient. Le processus de sélection qui a permis aux coutumes et à la morale de se former a pu prendre en compte plus de données factuelles que les individus n'auraient été capables d'en percevoir ; ce qui fait que la tradition est, sous certains angles, supérieure à — ou « plus sage » que — la raison humaine (v. chap. 1 ci-dessus). Seul un rationaliste *très* critique pourrait accepter le contenu de cette remarque.

Un second point, évoqué plus haut et lié à ce que nous venons d'écrire, concerne le fait de savoir ce qui, dans la sélection évolutionnaire des règles, est réellement décisif. Les effets immédiatement perçus des actions, effets sur lesquels les hommes ont tendance à se concentrer, ont relativement peu d'importance dans cette sélection qui s'opère plutôt sur la base des conséquences dans le long terme (le long terme même dont Keynes se moquait (1971, *CW*, IV, 65)) des décisions guidées par les règles de conduite. Ces conséquences dépendent — comme on l'a dit plus haut, et comme on y insistera plus loin — principalement des règles de propriété et de contrat qui garantissent le domaine personnel de l'individu. Hume l'avait déjà compris lorsqu'il écrivait que ces règles « ne sont dérivées d'aucune utilité ou avantage qu'un individu *particulier* ou le public peut retirer de la jouissance qu'il a d'une marchandise *particulière* » (1739/1886, II, 273). Les hommes ne prévoient pas avant de les adopter les bénéfices qu'ils pourront tirer des règles, même si certains d'entre eux prennent graduellement conscience de ce qu'ils doivent au système entier.

Notre remarque antécédente selon laquelle les traditions acquises sont des moyens d' « adaptation à l'inconnu » doit être prise en son sens littéral. L'adaptation à l'inconnu est la clé de toute évolution, et les événements auxquels l'ordre moderne de marché s'adapte constam-

ment ne sont en fait connus dans leur totalité par quiconque. L'information que les individus et les organisations peuvent utiliser pour s'adapter à l'inconnu est inéluctablement partielle, et se trouve véhiculée par des signaux (tels que les prix) au travers de longues chaînes d'individus : chacun de ces individus transmettant, sous une forme modifiée, une combinaison de flux de signaux abstraits de marché. Même si l'adaptation n'est jamais parfaite, *la structure entière des activités tend à s'adapter, par le biais de ces signaux partiels et fragmentaires, à des conditions qui ne sont prévues ou connues par personne.* C'est pourquoi cette structure survit, et c'est pourquoi aussi ceux qui l'utilisent survivent et prospèrent.

Il ne peut y avoir de substituts délibérément planifiés à un processus d'adaptation à l'inconnu tel que celui-ci. Ni sa raison, ni sa bonté naturelle innée n'ont pu conduire l'homme dans cette direction. Seule y est parvenue l'amère nécessité où il s'est trouvé de se soumettre à des règles qu'il n'aimait pas, mais qui lui ont permis de survivre face à des groupes qui avaient déjà commencé à s'épandre parce qu'ils avaient rencontré ces règles antécédemment.

Si nous avions délibérément construit, ou si nous pouvions modeler consciemment, la structure de l'action humaine, il nous suffirait pour comprendre de demander aux individus pourquoi ils ont interagi au sein d'une structure donnée : or les chercheurs spécialisés, après des générations d'efforts, trouvent aujourd'hui encore excessivement difficile d'expliquer tout cela et ne parviennent pas à tomber d'accord sur ce que sont les causes ou sur ce que seront les effets d'événements spécifiques. La tâche étrange de l'économie est de montrer aux hommes à quel point en réalité ils connaissent peu de chose de ce qu'ils imaginent être capables de concevoir.

Pour l'esprit naïf, qui ne veut voir en l'ordre que le produit d'une ordonnance délibérée, il peut sembler absurde que, dans des conditions complexes, l'ordre et l'adaptation à l'inconnu puissent être atteints plus efficacement par la décentralisation des décisions, et qu'une division de l'autorité puisse effectivement porter plus loin les possibilités d'ordre global. Néanmoins, une décentralisation de ce genre conduit effectivement à la prise en compte d'un plus grand nombre d'informations. Et ce fait constitue la principale raison per-

mettant de rejeter les exigences du rationalisme constructiviste. Pour la même raison, seule la division modifiable du pouvoir de disposer de ressources particulières entre de nombreux individus effectivement capables de décider de l'usage de celles-ci — division que permettent la liberté individuelle et la propriété plurielle — rend une exploitation maximale de la connaissance dispersée possible.

Nombre des informations spécifiques qu'un individu possède ne peuvent être utilisées que dans la limite où il peut lui-même les utiliser conformément à ses propres décisions. Dès lors que tout homme découvre lui-même la plupart des informations dont il peut faire usage au cours du processus par lequel il prépare son action, nul homme ne peut communiquer à d'autres tout ce qu'il sait. Les informations sont appelées par les hommes à mesure qu'ils mènent à bien la tâche spécifique qu'ils ont entreprise dans les conditions en lesquelles ils se trouvent, par exemple la relative rareté des divers matériaux disponibles. Ce n'est qu'ainsi qu'ils peuvent trouver ce qu'ils cherchent, et ce qui dans le marché les aide à procéder de cette façon est les réponses des autres face à ce qui se trouve dans leur propre environnement. Le problème général n'est pas simplement là de faire usage d'une connaissance donnée, mais de découvrir autant d'informations qu'il vaut la peine d'en chercher dans les conditions existantes.

L'on dit souvent que l'institution de la propriété est égoïste, en ce qu'elle bénéficie seulement à ceux qui en ont une, et qu'elle a été en fait inventée par des gens qui, ayant acquis certaines possessions individuelles, désiraient en être les bénéficiaires exclusifs et les protéger de l'intrusion des autres. De telles idées — qui, c'est clair, sous-tendent le ressentiment de Rousseau et ses remarques selon lesquelles les « entraves » pesant sur nous nous ont été imposées par les intérêts égoïstes d'exploiteurs — ne prennent pas en compte le fait que notre production globale n'est aussi importante que dans la mesure où nous pouvons, par le biais de l'échange marchand et de la propriété pluriellement possédée, utiliser des connaissances largement dispersées concernant des faits particuliers pour allouer des ressources pluriellement possédées. Le marché est la seule méthode connue de transmission d'informations qui permette aux individus d'évaluer les avantages comparatifs des différents usages de ressources dont ils ont une connaissance immédiate et au travers de l'usage desquelles, qu'ils le

veuillent ou non, ils servent les besoins d'individus inconnus et éloignés. Cette connaissance dispersée est *essentiellement* dispersée, et ne pourrait, à l'évidence, être collectée et transmise à une autorité chargée de la tâche de créer délibérément un ordre.

L'institution de la propriété plurielle n'est donc pas égoïste, et n'a ni été ni pu être inventée pour imposer la volonté des détenteurs de propriété sur le reste des hommes. L'on peut plutôt dire qu'elle est globalement bénéfique en ce qu'elle transfère l'administration de la production des mains de quelques individus qui — quoi qu'ils puissent prétendre — ont une connaissance limitée, à un processus, l'ordre étendu, qui fait un usage maximal de la connaissance de tous, et apporte ainsi à ceux qui ne possèdent pas de propriété au moins autant qu'à ceux qui en possèdent une.

La liberté de tous selon le droit ne requiert pas que *tous*, mais que simplement de *nombreuses* personnes, accèdent à la propriété. Je préférerais sans aucun doute pour ce qui me concerne ne pas être propriétaire sur un territoire où nombre d'autres hommes possèdent quelque chose plutôt que d'avoir à vivre là où toute propriété est « collectivement détenue », et assignée par les autorités à divers usages.

Cet argument, pourtant, est lui-même l'objet d'attaques — et de formules ironiques visant à le tourner en ridicule — où il est présenté comme l'excuse égoïste des classes privilégiées. Les intellectuels, raisonnant dans les termes des processus causaux limités qu'ils ont appris à déchiffrer dans des domaines tels que la physique, n'ont aucun mal à persuader les travailleurs manuels de ce que ce sont les décisions égoïstes des propriétaires individuels de capital, et non le processus de marché lui-même, qui utilisent les possibilités largement dispersées et les faits adéquats constamment changeants. Le processus global de calcul en termes de prix de marché est, *de facto*, parfois représenté lui-même comme faisant partie d'une manœuvre tortueuse des propriétaires de capital pour exploiter les ouvriers. Mais de tels propos ne parviennent pas à répondre à ce que nous avons déjà dit et répété : *il n'existe pas de corps hypothétique de faits objectifs qui soit à la disposition des capitalistes à des fins de manipulation globale et qui pourrait être utilisé par les administrateurs que les socialistes aimeraient voir venir prendre les rênes.* Des faits objectifs de ce genre tout simplement n'existent pas et ne sont disponibles pour personne.

En troisième lieu, l'on peut noter qu'*il y a une différence entre suivre des règles de conduite d'une part, et connaître quelque chose d'autre part* (cette différence a été soulignée par différentes personnes de façons différentes, ainsi par Gilbert Ryle qui établissait une distinction entre « savoir comment » et « savoir que » (1945-1946, 1-16 ; 1949)). L'habitude de suivre des règles de conduite est une capacité complètement différente de la connaissance de ce que les actions que l'on mène auront un certain type d'effets. Elle devrait être vue pour ce qu'elle est : l'aptitude à se couler soi-même dans — ou de s'aligner sur — un modèle dont on a à peine conscience qu'il existe et dont on ne connaît presque pas les ramifications. La plupart des gens peuvent après tout reconnaître — et s'adapter à — des modalités de comportement différentes sans être pour autant capables de les expliquer ou de les décrire. La manière dont nous répondons à des événements que nous percevons ne serait ainsi pas nécessairement déterminée par la connaissance que nous aurions des effets de notre action, car le plus souvent nous ne disposons pas — et nous ne pouvons disposer — d'une telle connaissance. Si nous ne pouvons en disposer, il n'y a à peu près rien de rationnel dans la revendication disant que nous *devrions* en disposer ; et c'est un fait que nous serions plus pauvres si ce que nous faisons reposait seulement sur la connaissance limitée dont nous disposons.

Concevoir la pré-formation d'un ordre ou d'un modèle dans un cerveau ou un esprit ne constitue pas seulement une méthode qui n'est *pas* supérieure, mais une méthode effectivement inférieure pour établir un ordre. Car il doit toujours y avoir une petite partie du système global au sein de laquelle certains traits de celui-ci peuvent se refléter. De même qu'il n'est pas possible pour le cerveau humain de toujours s'expliquer pleinement lui-même (Hayek, 1952, 8.66/8.86), il n'est pas possible pour lui de rendre compte de — ou de prédire — l'interaction d'un grand nombre de cerveaux humains.

En quatrième lieu, l'on peut dire qu'*un ordre émergeant des décisions séparées de nombreux individus prises sur la base de différentes informations ne peut être déterminé par une échelle commune mesurant l'importance relative des différentes finalités.* Cela nous ramène très près de la question de l'utilité marginale, question que nous n'aborderons que plus loin, dans le chapitre 6. Nous pouvons pourtant déjà parler ici sur un plan général des avantages de la différenciation qu'un ordre étendu rend possible. La

liberté implique la liberté d'être différent — et de poursuivre ses propres buts dans son propre domaine ; néanmoins l'ordre partout, et pas seulement dans les affaires humaines, présuppose aussi la différenciation des éléments qui le composent. Cette différenciation peut être limitée simplement à la position géographique ou temporelle des éléments, mais un ordre ne serait à peu près d'aucun intérêt si les différences n'étaient pas plus importantes. L'ordre est désirable non pour permettre que tout reste en place, mais pour générer de nouveaux pouvoirs qui sans cela n'existeraient pas. Le degré d'ordonnance — les nouveaux pouvoirs que l'ordre crée et confère — dépend plus de la variété des éléments que de leur position locale ou temporelle.

Des illustrations de ce que nous venons d'écrire se rencontrent partout. Il suffit de regarder comment l'évolution génétique a favorisé l'allongement de l'enfance des hommes qui a rendu possible une diversité très grande, et sur cette base une vive accélération, de l'évolution culturelle, et une accélération corollaire de l'accroissement de l'espèce *homo*. Bien que les différences biologiquement déterminées existant entre les individus humains soient probablement plus petites que celles existant entre les animaux domestiques (en particulier les chiens), cette longue période d'apprentissage qui suit la naissance donne aux individus plus de temps pour s'adapter eux-mêmes aux divers environnements dans lesquels ils pourront évoluer, et pour absorber les différents courants de tradition dans lesquels ils baignent. Les différences d'habileté et de capacité qui rendent la division du travail possible, et avec elle l'ordre étendu, sont largement dues à l'influence de ces courants, telle que renforcée par les différences sous-jacentes de dons naturels et de préférences. L'ensemble de la tradition est, qui plus est, tellement plus complexe que ce que tout esprit individuel peut décider que celle-ci ne peut être transmise que s'il existe beaucoup d'individus différents à même d'absorber des fragments différents de celui-ci. L'avantage de la différenciation individuelle est d'autant plus grand qu'elle permet aux groupes numériquement importants d'être beaucoup plus efficaces.

Les différences entre individus accroissent ainsi la puissance de la collaboration au sein des groupes au-delà de la somme des efforts individuels. La collaboration synergétique met en jeu des talents hors

pair qui seraient restés inutilisés si leur possesseur avait été forcé de lutter seul pour survivre. La spécialisation renforce et favorise le développement d'un petit nombre d'individus dont les contributions remarquables pourraient suffire à les faire vivre, et parfois même excéder tout ce que les autres apportent au produit total. La civilisation est, selon la phrase de Wilhem von Humboldt que Stuart Mill plaça en exergue de son essai *On Liberty*, basée sur « le développement de l'homme dans sa plus riche diversité ».

La connaissance qui joue probablement le rôle essentiel dans cette différenciation, loin d'être le fait d'un être humain quel qu'il soit, ou le fait d'un super-cerveau directeur, est celui du processus d'interaction expérimental entre les croyances largement dispersées, différentes et même conflictuelles des millions d'individus qui communiquent.

L'intelligence croissante dont font montre les hommes est sur cette base due non pas tant à l'accroissement de la connaissance plurielle des individus qu'à des procédures destinées à combiner des informations différentes et dispersées qui à leur tour génèrent de l'ordre et augmentent la productivité.

Le développement de la diversité est un aspect important de l'évolution culturelle, et une bonne part de la valeur qu'un individu peut avoir pour les autres tient à sa différence par rapport à eux. L'importance et la valeur de l'ordre grandissent avec la variété des éléments qui le composent ; un ordre plus vaste accroît la valeur de la diversité, et l'ordre de la coopération humaine en devient ainsi indéfiniment extensible. Si les choses étaient autrement, si par exemple tous les hommes étaient semblables et ne pouvaient se différencier les uns des autres, il y aurait peu de raisons d'être à la division du travail (sinon, éventuellement, entre les gens de différentes villes), peu d'avantages découlant de la coordination des efforts, et peu de perspectives liées à la création d'un ordre de quelque pouvoir ou dimension.

Les individus ont dû devenir différents avant qu'ils n'aient la liberté de s'associer en des structures complexes de coopération. L'on peut même dire qu'ils ont dû s'associer en des entités de caractère différent : non pas simplement sous la forme d'une somme, mais d'une certaine manière sous celle d'une structure analogue à (mais sous certains angles importants différente de) un organisme.

En cinquième lieu, l'on peut se poser la question de savoir *comment, étant donné les multiples réfutations que l'on peut lui opposer et que nous venons d'évoquer, l'exigence de limiter ses propres actions à la poursuite délibérée de buts connus, observables et bénéfiques a pu subsister.* Il est possible de répondre qu'il s'agit en partie d'un reste de la micro-éthique instinctive et circonspecte de la petite bande, dont les desseins communément perçus étaient dirigés vers la satisfaction des besoins visibles de compagnons personnellement connus (solidarité et altruisme). J'ai écrit plus haut qu'au sein d'un ordre étendu solidarité et altruisme ne sont possibles que d'une manière limitée, à l'intérieur de quelques sous-groupes, et que limiter globalement le comportement du groupe à des activités de ce genre irait à l'encontre de la coordination des efforts de ses membres. Dès lors que la plupart des activités productives des membres d'un groupe coopérant excèdent les limites de la perception individuelle, la vieille impulsion incitant à suivre les instincts altruistes innés entrave *de facto* la formation d'ordre plus étendu.

En ce qu'ils inculquent une conduite qui bénéficie aux autres, tous les systèmes de morale incitent bien sûr à des actions altruistes, mais le problème est de comprendre par quels biais ils y parviennent. Les bonnes intentions ne suffisent pas — nous savons tous quelle route elles pavent. Se guider strictement sur les effets bénéfiques perceptibles de ses actions sur les autres personnes est insuffisant, et même inconciliable avec l'ordre étendu. La morale du marché nous conduit à agir de façon bénéfique envers les autres non pas parce que telle est notre intention, mais parce que le marché nous fait agir d'une manière qui aura très précisément cet effet. L'ordre étendu *circonvient* l'ignorance des individus (et de cette manière leur permet aussi de s'adapter à l'inconnu, comme nous l'avons noté plus haut) d'une façon telle que les bonnes intentions seules ne pourraient parvenir au même résultat, et donne ainsi un effet altruiste à nos efforts.

Dans un ordre tirant avantage de la plus grande productivité résultant de la division du travail élargie, l'individu ne peut plus savoir quels besoins ses efforts servent ou doivent servir, ou ce que seront les effets de ses actions sur les personnes inconnues qui consomment ce qu'il a produit ou contribué à produire. Diriger de manière altruiste ses efforts de production devient ainsi pour lui littéralement impossible. Même si nous pouvons toujours appeler ses motifs altruistes en

ce qu'ils peuvent bénéficier aux autres, c'est un fait qu'ils ne bénéficient pas aux autres parce que son but ou son intention était de servir les besoins concrets des autres, mais parce qu'il observe des règles abstraites. L'altruisme pris selon ce nouveau sens est très différent de l'altruisme instinctif. Ce n'est plus le but poursuivi, mais les règles observées qui font que l'action est bonne ou mauvaise. Observer ces règles tout en dirigeant la majeure partie de nos efforts vers la possibilité de gagner notre vie nous permet d'agir de façon bénéficiaire au-delà des limites de notre connaissance concrète (ce qui ne nous interdit pas d'utiliser ce que nous gagnons en supplément pour satisfaire nos propensions instinctives à faire le bien de façon visible). Tout cela pourtant est obscurci par l'usage systématique et abusif du terme « altruisme » par les socio-biologistes.

Une autre explication du fait que l'exigence de limiter ses actions à la poursuite délibérée de buts connus et bénéfiques subsiste peut aussi se trouver mentionnée. Cette exigence peut en effet être considérée comme naissant non seulement des instincts archaïques et bruts, mais aussi d'une caractéristique propre aux intellectuels qui la mettent en avant — une caractéristique qui, tout en étant pleinement compréhensible, n'en est pas moins destructrice. Les intellectuels sont, d'une manière générale, extrêmement désireux de savoir en vue de quelle fin ultime ce qu'ils appellent eux-mêmes les « enfants de leur cerveau » seront utilisés, se préoccupent depuis là vivement du destin de leurs idées, et sont beaucoup plus réticents à la perspective de laisser le fruit de leurs pensées échapper à leur contrôle que les travailleurs manuels ne le sont à celle de laisser le produit qu'ils ont fabriqué aller sur le marché. Ce type de réactions fait que ces gens de haute éducation hésitent le plus souvent à s'intégrer dans le processus d'échange, processus qui implique de travailler pour des fins non perceptibles, dans une situation où le seul résultat *identifiable* des efforts que l'on a accomplis, s'il y en a un, peut être le profit de quelqu'un d'autre. Un travailleur manuel assume immédiatement le fait que c'est la tâche de son employeur de savoir, si quelqu'un le peut, quels besoins le travail qu'il a affectué finira par satisfaire. La place du travail intellectuel d'un individu dans le *produit* de nombreux intellectuels interagissant au sein d'une chaîne de services ou d'idées est, elle, moins identifiable. Que des gens mieux éduqués aient plus d'hésitation à se soumettre à une

direction non intelligible telle que celle du marché (quand bien même ils parlent du « marché des idées ») a ainsi pour résultat (résultat inattendu, lui aussi) qu'ils tendent à résister précisément à ce qui (sans qu'ils le comprennent) accroîtrait l'utilité qu'ils pourraient avoir pour ceux vivant autour d'eux.

L'existence d'une telle hésitation permet de comprendre un peu plus avant l'hostilité que les intellectuels ont envers l'ordre de marché, et une part de leur sensibilité au socialisme. Peut-être cette hostilité et cette sensibilité diminueraient-elles s'ils comprenaient mieux, comme ce serait le cas sans aucun doute s'ils avaient une meilleure connaissance de la théorie de l'évolution, de la biologie et de l'économie, le rôle que les caractéristiques de l'ordre abstrait et spontané jouent dans toute vie. Lorsque, confrontés aux éléments de cette connaissance, ils se refusent pourtant le plus souvent à les prendre en compte, ou même à concéder qu'existent des entités complexes dont nos esprits ne peuvent comprendre le fonctionnement que de façon abstraite. Une simple compréhension abstraite de la structure générale d'entités de ce genre est en effet insuffisante pour nous permettre à proprement parler de les « construire » (c'est-à-dire de les assembler à partir d'éléments connus) ou de prédire la forme spécifique qu'elles prendront. Au mieux, elle peut indiquer dans quelles conditions générales ces entités se formeront, conditions que nous pouvons parfois être capables de créer. Des problèmes de ce genre sont familiers aux chimistes qui travaillent sur des phénomènes identiquement complexes, mais ne le sont pas à ces scientifiques qui sont habitués à tout expliquer en termes de relations simples au sein d'un petit nombre d'événements observables. Le résultat est que de telles personnes sont tentées d'interpréter les structures plus complexes d'une manière animiste, comme le résultat d'un dessein, et de suspecter l'existence de quelque manipulation secrète et malhonnête — une conspiration telle que celle pouvant émaner d'une classe dominante — derrière des dessins dont les dessinateurs n'apparaissent nulle part. Ce qui par retour contribue à renforcer leur hésitation initiale à laisser ce qu'ils ont produit circuler hors de leur contrôle au sein de l'ordre de marché. Pour les intellectuels en général, le sentiment d'être de simples outils de forces de marché impersonnelles, mais cachées, constitue presque une humiliation personnelle.

Il ne leur est évidemment pas apparu que les capitalistes qu'ils soupçonnent de diriger tout cela sont en fait eux aussi les outils d'un processus impersonnel, et sont tout aussi inconscients des effets ultimes et des objets de leurs actions, mais travaillent simplement à un niveau plus élevé, et à partir de là au sein d'un assortiment plus large, d'événements appartenant à la structure d'ensemble. L'on peut même dire que l'idée que la réponse à la question de savoir si leurs propres buts seront satisfaits devrait dépendre des activités de *tels* hommes, des hommes ne se préoccupant que des moyens, constitue en soi à leurs yeux une abomination.

La mise en ordre de l'inconnu

La langue anglaise ne dispose malheureusement pas d'un mot du langage courant qui existe en allemand : *Machbarkeit.* Je me suis parfois demandé s'il n'aurait pas été utile de forger ce mot, « faisabilité » (« manufacturabilité » ne ferait pas complètement l'affaire, et mon propre « constructivisme » ne pourrait pas vraiment servir à écrire « constructibilité »), pour décrire la conception à laquelle nous nous sommes confrontés, que nous avons examinée et que nous avons critiquée tout au long de ce chapitre et du chapitre précédent : précisément que tout ce qui a été produit par l'évolution aurait pu l'être bien mieux par le recours à la sincérité humaine.

Cette conception est indéfendable. Car nous ne sommes capables en pratique d'ordonner l'inconnu qu'en *l'incitant à s'ordonner lui-même.* En travaillant sur notre environnement physique, nous pouvons parfois parvenir à nos fins en nous appuyant sur les forces auto-ordonnantes de la nature, mais jamais en essayant délibérément de disposer les éléments dans l'ordre que nous leur voulons voir assumer. C'est ce que nous faisons par exemple lorsque nous enclenchons un processus qui produit des cristaux ou de nouvelles substances chimiques (voir la section précédente, et aussi l'appendice C). La chimie et la biologie impliquent une utilisation croissante de processus auto-ordonnants. Nous pouvons créer les conditions dans lesquelles ces processus opéreront, mais nous ne pouvons déterminer ce qui adviendra de chacun des éléments spécifiques. De nombreux composants chimiques synthé-

tiques ne sont pas constructibles au sens où nous ne pouvons les créer en plaçant les éléments qui les composent aux emplacements appropriés. Tout ce que nous pouvons faire est d'induire leur formation.

Une procédure similaire doit être suivie pour enclencher les processus qui coordonneront les actions individuelles excédant nos capacités d'observation. Si nous voulons induire l'autoformation de certaines structures abstraites de relations interpersonnelles, il nous faut nous assurer l'assistance de certaines conditions très générales, et accorder alors à chaque élément spécifique la possibilité de trouver sa propre place à l'intérieur de l'ordre plus large. Le maximum que nous puissions faire pour assister le processus est de n'admettre que des éléments qui obéissent aux règles requises. Cette limitation de notre pouvoir croît nécessairement avec la complexité de la structure que nous voulons voir émerger.

Un individu qui se trouve à un moment donné dans un ordre étendu où seul l'environnement immédiat est connu de lui peut appliquer ces remarques à sa propre situation. Il devra sans doute commencer en essayant d'explorer au-delà des limites de ce qu'il peut voir, de façon à établir et à maintenir la communication qui crée et nourrit l'ordre global.

Maintenir la communication à l'intérieur de l'ordre requiert en pratique que l'information dispersée soit utilisée par différents individus qui ne se connaissent pas les uns les autres d'une façon qui permette que les connaissances différentes de millions d'hommes forment un modèle exomatique ou matériel. Tout individu en un tel cadre devient un chaînon dans de nombreuses chaînes de transmission par le biais desquelles il reçoit des signaux qui lui permettent d'adapter ses projets à des circonstances qu'il ne connaît pas. L'ordre global peut ainsi s'étendre indéfiniment, et fournir de manière spontanée des informations concernant une gamme croissante de moyens sans servir exclusivement des finalités particulières.

Nous avons un peu plus haut analysé quelques aspects importants des processus de communication de ce type, parmi lesquels le marché et les variations de prix nécessaires et continuelles qu'il renferme. Nous nous contenterons simplement d'ajouter et de souligner ici que les pratiques et les traditions concernées, au-delà de leur fonction de

régulation de la production courante des marchandises et de la fourniture de services, répondent aussi aux nécessités du futur. Leurs effets se manifestent en effet non seulement sous la forme d'un ordre inter-local, mais aussi sous celle d'un ordre inter-temporel. Les actions menées sont adaptées non seulement aux autres hommes éloignés dans l'espace, mais aussi à des événements qui ne surviendront qu'au-delà de l'espérance de vie des individus agissant. Seul un immoraliste déclaré pourrait dès lors défendre des mesures politiques sur la base de ce que, « dans le long terme, nous sommes tous morts ». Car les seuls groupes à s'être étendus et développés sont ceux au sein desquels il est devenu habituel d'essayer de subvenir aux besoins des enfants et des descendants ultérieurs que l'on ne pourra jamais connaître.

Quelques personnes sont si troublées par certains des effets de l'ordre du marché qu'elles ne discernent pas ce qu'a d'invraisemblable, et même de merveilleux, le fait de voir un tel ordre prévaloir dans la plus grande partie du monde moderne : un monde dans lequel des milliers de millions de gens travaillent dans un environnement en transformation constante, fournissent des moyens de subsistance à d'autres gens pour la plupart inconnus d'eux, et voient en même temps satisfaits leurs désirs de bénéficier des biens et des services produits par d'autres inconnus. Même dans les pires périodes, l'on peut considérer que globalement les neuf dixièmes de ces gens verront leurs attentes exaucées. Un tel ordre, même s'il est loin d'être parfait, et souvent inefficace, peut s'étendre plus loin que tout autre ordre que les hommes pourraient créer en plaçant d'une manière délibérée des éléments innombrables dans des emplacements « appropriés » et sélectionnés. Nombre des défauts et des déficiences inhérents aux ordres spontanés sont, en fait, le résultat de tentatives visant à jouer sur — ou à bloquer — leurs mécanismes, ou à « améliorer » certains aspects de leurs performances. De telles tentatives d'intervention débouchent rarement sur des résultats correspondant aux désirs des hommes dans la mesure où les ordres spontanés sont déterminés par beaucoup plus de données particulières que ce que toute agence d'intervention peut connaître. Si une intervention délibérée pour, disons, aplanir les inégalités dans l'intérêt d'un membre quelconque de l'ordre risque ainsi de détériorer le fonctionnement de l'ensemble, le

processus auto-ordonnant assurera, lui, pour tout membre de l'ordre quel qu'il soit de meilleures chances — au sein d'un assortiment plus large de chances disponibles à tous — que celles que n'importe quel système rival pourrait offrir.

Comment ce qui ne peut être connu ne peut être planifié

Où les analyses de nos deux derniers chapitres nous ont-elles conduits ? La suspicion que Rousseau a jetée sur les institutions de la propriété plurielle est devenue le fondement du socialisme et a influencé, au-delà, certains des plus grands penseurs de notre temps. Un philosophe aussi éminent que Bertrand Russel a pu définir la liberté comme « l'absence d'obstacle à la réalisation de nos désirs » (1940, 251). Avant la faillite économique évidente du socialisme en Europe de l'Est, les rationalistes pensaient d'une manière générale qu'une économie centralement planifiée permettrait non seulement la « justice sociale » (v. chap. 7 plus loin), mais aussi un usage plus efficace des ressources économiques. Cette idée au premier regard semble fort sensée. Elle se révèle pourtant à l'examen laisser de côté les aspects que nous venons d'examiner. La totalité des ressources que l'on peut employer dans le cadre d'un plan de ce genre ***n'est tout simplement pas connaissable pour qui que ce soit*** et ne peut donc pas vraiment faire l'objet d'un contrôle centralisé.

Les socialistes n'en continuent pas moins à refuser de voir à quels obstacles se heurte leur volonté de placer les décisions individuelles autonomes au sein d'un modèle commun conçu comme un « plan ». Le conflit entre nos instincts qui, depuis Rousseau, ont été identifiés au sens moral, et les traditions morales qui ont survécu à l'évolution culturelle et servent à refréner ces instincts se trouve incarné dans le clivage séparant aujourd'hui certaines sortes de philosophies politiques et éthiques d'une part, et l'économie d'autre part. Il ne s'agit pas de dire que tout ce que des économistes peuvent déterminer comme efficace doit être décrété « juste », mais que l'analyse économique peut déterminer le caractère bénéfique de pratiques jusqu'ici considérées comme justes — c'est-à-dire leur utilité dans la perspective de toute conception estimant négatives les souffrances et la mort d'hommes

qui suivraient l'effondrement de notre civilisation. C'est trahir ses prétentions à compassion envers les autres que de se livrer à des théorisations concernant la « société juste » sans analyser rigoureusement ce que seraient les conséquences économiques de la mise en œuvre de ces théorisations. Après soixante-dix ans d'expérience socialiste, force est de dire que de nombreux intellectuels, en dehors de zones géographiques — Europe de l'Est et Tiers Monde — où le socialisme a été effectivement essayé, se contentent d'évacuer les leçons susceptibles d'être tirées de l'économie, et ne veulent pas se demander s'il ne pourrait pas y avoir une *raison* faisant que le socialisme, aussi souvent que l'on ait tenté de le mettre en œuvre, semble ne jamais fonctionner conformément aux *intentions* de ceux qui l'ont impulsé. La vaine recherche par les intellectuels d'une véritable communauté socialiste a eu pour résultat l'idéalisation de — puis le désillusionnement par rapport à — une série apparemment sans fin d'utopies, l'Union soviétique, Cuba, la Chine, la Yougoslavie, le Vietnam, la Tanzanie, le Nicaragua —, ce qui devrait suggérer qu'il pourrait y avoir quelque chose dans le socialisme qui ne correspond pas à certains aspects de la réalité. Ces aspects de la réalité, expliqués pourtant par les économistes voici plus d'un siècle, n'ont toujours pas été pris en compte par ceux qui s'enorgueillissent, au nom du rationalisme, de rejeter l'idée qu'il pourrait y avoir des faits qui transcendent le contexte historique, ou qui constituent un obstacle insurmontable pour les désirs humains.

Pendant ce temps-là, parmi ceux qui, dans la tradition de Mandeville, Hume et Smith, ont effectivement étudié l'économie, a pu émerger de manière graduelle non seulement une compréhension des processus du marché, mais une critique puissante de la prétention à leur substituer le socialisme. Les avantages des procédures de marché étaient si contraires aux prévisions qu'ils ne purent être expliqués que de manière rétrospective, au travers de l'analyse de leur formation spontanée. Lorsque cela fut fait, il fut découvert que le contrôle décentralisé des ressources, le contrôle par la propriété plurielle, conduit à la génération et à l'usage de plus d'informations qu'il n'est possible d'en générer ou d'en utiliser sous une direction centrale. Un ordre et un contrôle s'étendant au-delà de la compétence immédiate de toute autorité centrale ne pourraient être établis par une direction centrale que si, contrairement à ce qui se passe, les dirigeants locaux à

même d'évaluer les ressources visibles et potentielles étaient *aussi* couramment informés de l'importance relative constamment changeante de celles-ci, et pouvaient transmettre à ce sujet des détails précis et adéquats à une autorité centrale de planification suffisamment tôt pour que celle-ci leur dise quoi faire compte tenu de toutes les autres informations concrètes différentes qu'elle a reçues d'autre dirigeants régionaux ou locaux — qui bien sûr devraient faire face eux-mêmes à des difficultés similaires pour ce qui concerne l'obtention et la transmission de ces informations.

Dès lors que l'on comprend ce que la tâche d'une autorité centrale de planification de ce genre serait, il devient clair que les ordres qu'elle aurait à émettre ne pourraient être dérivés des informations que les dirigeants locaux auraient considérées comme importantes, mais pourraient uniquement être déterminés par le biais de tractations directes entre les individus ou les groupes contrôlant des agrégats clairement délimités de moyens. Les présuppositions hypothétiques en général utilisées dans les descriptions théoriques du processus de marché (descriptions faites par des gens qui en général n'ont pas l'intention de défendre le socialisme) et qui ont pour effet que des données (ou « paramètres »), telles que ces informations et ces tractations puissent être considérées comme connues des théoriciens, obscurcissent tout cela, et suscitent en conséquence les erreurs et les aberrations qui alimentent les différentes formes que prend la pensée socialiste.

L'ordre de l'économie étendue n'est, et ne peut être, formé que par un processus complètement différent : sur la base d'une méthode évoluée de communication qui rend possible de transmettre non une multiplicité infinie de renseignements concernant des faits spécifiques, mais simplement certains attributs abstraits de situations particulières multiples, tels que les prix de concurrence, qui doivent être amenés à se correspondre mutuellement pour que soit atteint l'ordre global. Ces attributs communiquent les différents taux de substitution ou d'équivalence que les diverses parties impliquées découvrent prévaloir entre les différents biens et services dont elles décident l'usage. Certaines quantités de ces biens et services peuvent se révéler être équivalentes ou substituables les unes aux autres, soit pour la satisfaction de besoins humains spécifiques, soit pour la production directe ou indirecte des moyens permettant cette satisfaction. Aussi surprenant que soit le fait

qu'un processus comme celui-ci puisse exister, sans parler du fait qu'il est venu à être par le biais d'une sélection évolutionnaire, sans avoir été conçu délibérément, je ne connais pas de tentatives visant à nier son existence ou à le discréditer, à moins que l'on n'interprète sur ce mode les déclarations disant simplement que tout ce qui est charrié ainsi peut, d'une façon ou d'une autre, venir à la connaissance d'une autorité de planification centrale. (Voir aussi sous cet angle l'approche du calcul économique dans Babbage (1832), Gossen (1854/1889/1927), Pierson (1902, 1912), Mises (1922/1981), Hayek (1935), Rutland (1985), Roberts (1971).) L'idée même de « contrôle central » est en fait une idée confuse. Il n'existe pas, et il n'existera jamais, un cerveau directeur unique à l'œuvre. Il y aura toujours un conseil ou un comité donné chargé de concevoir un plan d'action pour une entreprise donnée. Même si les membres individuels de ce conseil ou de ce comité peuvent occasionnellement, pour convaincre les autres, citer quelques fragments d'information spécifiques susceptibles d'avoir influencé leurs façons de voir, les conclusions du conseil ou du comité, d'une manière générale, ne seront pas basées sur la connaissance commune, mais sur un accord entre les différentes façons de voir, reposant chacune sur des informations différentes. Chaque fragment de connaissance apporté par une personne tendra à en inciter une autre à évoquer des données dont elle n'aura compris l'adéquation à ce dont il est question que par le fait que lui ont été transmises d'autres données qu'elle ne connaissait pas. Un processus de ce genre restera donc un processus d'utilisation de connaissances dispersées (et stimulera donc le commerce, même si c'est d'une manière hautement inefficace — une manière en laquelle la compétition globalement n'existe pas, et dont la fiabilité, par conséquent, se trouve diminuée), plutôt qu'un processus d'unification de la connaissance plurielle. Les membres du groupe concerné pourront se communiquer les uns aux autres quelques-unes de leurs raisons propres. Ils se communiqueront néanmoins principalement des conclusions tirées de leurs connaissances individuelles respectives du problème en question. Ce n'est que rarement que les données apparaîtront être les mêmes pour différentes personnes confrontées à une même situation — tout au moins pour autant que l'on se situe dans un secteur de l'ordre étendu, et non pas simplement dans un groupe plus ou moins autarcique.

Peut-être que la meilleure illustration de l'impossibilité qu'il y a à

vouloir pratiquer une allocation « rationnelle » délibérée des ressources au sein d'un ordre économique étendu sans se baser sur les prix formés par le marché se trouve dans la question de la répartition de l'offre courante de capital disponible entre les différents usages par le biais desquels celui-ci pourrait accroître le produit final. La question est essentiellement de savoir quelle quantité des ressources productives couramment accumulées peut être économisée pour répondre aux nécessités d'un futur distant plutôt qu'à celles du présent. Adam Smith était conscient de ce que cette question était importante puisque, se référant aux problèmes auxquels un propriétaire individuel de capital était confronté, il put écrire : « Quelle industrie du pays son capital peut-il financer, dont le produit sera susceptible de la plus grande valeur, chaque individu, c'est évident, peut là où il se trouve en juger bien mieux que tout homme d'Etat ou législateur ne peut le faire à sa place » (1776/1976).

Si l'on considère le problème que pose, dans un système économique étendu placé sous une autorité directrice unique, la mobilisation aux fins d'investissement de tous les moyens disponibles, la difficulté essentielle qui se fait jour est que la masse globale de capital disponible pour l'usage courant ne peut être connue par personne — même si, bien sûr, elle se trouve délimitée par ceci que le fait d'investir plus ou moins que son montant entraîne des déséquilibres dans la demande de différents types de biens et de services. De tels déséquilibres ne sont pas autocorrecteurs mais se manifestent en ce que certaines des instructions émises par l'autorité directrice se révèlent impossibles à exécuter, soit parce que certains des éléments nécessaires ne sont pas fournis, soit parce que certains des articles ou des instruments fournis ne peuvent être utilisés faute de moyens complémentaires indispensables (outils, matériaux ou main-d'œuvre qualifiée). Aucune des données numériques qui doit être prise en compte ne peut être relevée par l'inspection ou la mesure d'objets « donnés », mais tout dépend des possibilités entre lesquelles d'autres personnes choisissent en fonction des connaissances dont elles disposent à un moment précis. Une solution approximative de la difficulté n'est donc envisageable que si elle repose sur l'interaction de ceux qui peuvent identifier l'existence de données spécifiques que les conditions du moment, au vu de leurs effets sur les prix du marché, révèlent être pertinentes. La « quantité de capital » disponible peut, précisément, se trouver mise au jour par ce qui arrive quand la portion des ressources courantes utilisées pour répondre aux impératifs d'un futur distant se révèle plus importante que ce que les gens sont prêts à économiser sur leur consommation courante aux fins d'accroître leurs réserves pour ce futur, donc que leur volonté d'épargner.

Comprendre le rôle joué par la transmission de l'information (ou par la connaissance factuelle) ouvre la porte à la compréhension de l'ordre étendu. Ces aspects n'en sont pas moins hautement abstraits et particulièrement difficiles à saisir pour ceux qui ont été formés selon les critères de rationalité mécanistes, scientistes et constructivistes prédominants au sein de notre système éducatif, et qui en conséquence le plus souvent ne savent rien de la biologie, de l'économie et de l'évolution. Je confesse qu'il m'a fallu à moi aussi trop longtemps — des premières investigations menées dans mon essai *Economics and Knowledge* (1936/1948) à ma reconnaissance de la compétition comme processus de découverte dans *Competition as a Discovery Procedure* (1978, 179-190), et à mon essai *The Pretense of Knowledge* (1978, 23-24) — pour énoncer la théorie de la dispersion de l'information dont découlent mes conclusions concernant la supériorité des formations spontanées sur la direction centrale.

6

Le monde mystérieux du commerce et de la monnaie

Le mépris pour le commerce

Toute l'antipathie envers l'ordre de marché n'est pas liée à des questions d'épistémologie, de méthodologie, de rationalité et de science. Une partie d'elle répond à un mépris plus profond et plus obscur. Pour comprendre celui-ci, il nous faut nous éloigner des zones relativement rationnelles que nous venons d'explorer pour aller vers quelque chose de plus archaïque et de moins facilement compréhensible : les attitudes et les émotions qui se manifestent avec une puissance caractéristique lorsque l'activité commerciale, le négoce et les institutions financières sont critiquées par les socialistes, ou rencontrées par les primitifs.

Comme nous l'avons vu, le commerce et le négoce dépendent souvent d'une manière importante de la confidentialité et de la connaissance spécialisée ou individuelle, et ceci est plus vrai encore des institutions financières. Dans les activités commerciales par exemple, l'on risque plus que son propre temps et ses propres efforts, et des informations spécifiques permettent à des individus de juger de leurs chances et de leur compétitivité au sein d'initiatives déterminées. Il ne vaut la peine d'essayer de se doter d'une connaissance de circonstances spécifiques que si cette possession confère des avantages compensant ce qu'il en a coûté pour l'acquérir. Si tous les commerçants étaient tenus de rendre public comment et où ils ont pu obtenir des marchandises meilleures et moins chères, ce qui permettrait à leurs compétiteurs de les imiter aussitôt, cela ne vaudrait pas vraiment la peine pour eux de se livrer à quelque activité de recherche, et les avantages génériques résultant du commerce ne verraient jamais le jour. Qui plus est, la connaissance de circonstances spécifiques comporte une telle part d'informulé, voire même d'informulable (ainsi, le pressentiment d'un entrepreneur qu'un nouveau produit pourra avoir du succès), qu'il

serait non seulement désavantageux, mais impossible de la rendre « publique ».

Bien sûr, l'action menée conformément à ce qui n'est par perçu par tous et pleinement défini à l'avance — ce que Ernst Mach appelait « l'observable et le tangible » — viole les impératifs rationalistes analysés plus haut. Ce qui est impalpable est souvent objet de défiance, et même de crainte. (L'on peut mentionner en passant que d'autres que les socialistes semblent craindre (même si c'est pour des raisons différentes) les modalités et les conditions de fonctionnement du commerce. Bernard Mandeville « frémissait » lorsqu'il songeait à « la perspective extrêmement effrayante que l'on voit s'ouvrir devant soi lorsque l'on réfléchit à la peine et au risque encourus à l'étranger, les vastes mers sur lesquelles l'on va naviguer, les différents climats que l'on va endurer et les diverses nations dont on deviendra les obligés en raison de leur assistance » (1715/1924, I, 356). Prendre conscience de ce que l'on dépend fortement d'efforts humains que l'on ne peut connaître ou contrôler est incontestablement effrayant — pour ceux qui prennent le risque comme pour ceux qui préfèrent s'abstenir.)

Cette défiance a depuis l'Antiquité et en de nombreuses parties du monde conduit les gens ordinaires et les penseurs socialistes à considérer le commerce non seulement comme très différent de la production matérielle, non seulement comme chaotique et en soi superflu, non seulement comme constituant pour ainsi dire une erreur de méthode, mais aussi comme suspect, inférieur, malhonnête et répréhensible. Tout au long de l'histoire, « les marchands ont été l'objet d'un mépris très général et d'une opprobre morale... un homme qui achetait peu cher et qui vendait cher était fondamentalement considéré comme malhonnête... Les comportements des marchands violaient les règles de mutualité qui prévalaient au sein des groupes primitifs » (McNeill ; 1981, 35). L'on pourrait citer ici Eric Hoffer qui remarqua : « L'hostilité, en particulier celle du scribe, envers le marchand est aussi ancienne que l'histoire écrite. »

Il existe de nombreuses raisons à cette attitude, et celle-ci a pu prendre des formes très diverses. Dans les temps anciens, les commerçants étaient souvent tenus à l'écart du reste de la communauté. Ils n'étaient pas seuls dans ce cas, et certains travailleurs manuels, en particulier les forgerons, qui étaient soupçonnés de sorcellerie par les

cultivateurs et par les bergers, devaient le plus souvent vivre eux-mêmes à l'extérieur du village. Les forgerons ne transformaient-ils pas de manière mystérieuse des substances matérielles ? L'on peut dire qu'il en allait de même, et à un plus haut degré, avec les commerçants et les négociants, en ce qu'ils s'intégraient à un réseau qui échappait complètement à la perception et à la compréhension des gens ordinaires. En modifiant la valeur des marchandises, ils se livraient en fait à quelque chose de semblable à une transformation de l'immatériel. Comment le pouvoir qu'ont les choses de satisfaire les besoins des hommes pouvait-il changer sans un changement de la quantité de celles-ci ? Le commerçant ou le négociant, celui qui semblait effectuer ces changements s'opérant hors du domaine des pratiques quotidiennes visibles, acceptées et comprises, s'en trouva rejeté hors de la hiérarchie établie du statut et du respect. C'est ainsi que les commerçants furent traités avec mépris même par Platon et Aristote, citoyens d'une ville qui à leur époque devait sa position prééminente au commerce. Plus tard, dans le contexte de la féodalité, les activités commerciales continuèrent à être tenues en faible estime, car les commerçants et les artisans, tout au moins à l'extérieur des quelques rares villes, dépendaient alors pour la sécurité de leur vie, comme pour celle de leurs marchandises, de ceux qui portaient l'épée et qui grâce à elle protégeaient les routes. Le commerce ne put ainsi se développer que sous la protection d'une classe dont la profession était les armes et dont les membres dépendaient des prouesses physiques qu'ils étaient capables d'accomplir, et demandaient en retour un statut important et un niveau de vie élevé. De telles attitudes, même quand les conditions commencèrent à changer, tendirent à subsister partout où le féodalisme a persisté et ne s'est pas trouvé confronté à l'émergence d'une bourgeoisie riche ou de centres commerciaux urbains s'autogouvernant. A la fin du siècle dernier encore, l'on dit ainsi qu'au Japon, « ceux qui faisaient de l'argent constituaient presque une classe d'intouchables ».

L'ostracisme envers les commerçants est plus compréhensible si l'on se rappelle que les activités marchandes sont souvent en pratique entourées de mystère. « Les mystères du commerce » tenaient à ce que certains tiraient bénéfice d'une connaissance dont les autres ne disposaient pas — connaissance d'autant plus mystérieuse qu'elle concer-

nait souvent des coutumes étrangères — faisant parfois même l'objet de dégoût — et des territoires inconnus : territoires de légendes et de rumeurs. L'idée qu' « *ex nihilo nihil fit* » n'est plus considérée comme faisant partie de la science (voir Popper, 1977/1984, 14, et Bartley, 1978, 675-676), mais domine toujours le sens commun. Les activités qui semblent ajouter à la richesse disponible « à partir de rien », sans création physique, et sur la base d'une simple réorganisation de ce qui existe déjà, respirent la sorcellerie.

Une donnée négligée mais qui a contribué à renforcer de tels préjugés concerne les forces physiques, l'activité musculaire et « la sueur de son front ». La force physique et les outils ordinaires qui le plus souvent accompagnent son emploi sont non seulement observables, mais tangibles. Il n'y a en eux rien de mystérieux, même pour les nombreuses personnes qui n'en disposent pas. La conviction que l'effort physique et la capacité de l'accomplir sont en soi méritoires et confèrent un rang social n'a pas eu besoin pour naître que viennent les temps féodaux. Elle faisait partie des instincts hérités du petit groupe et subsista chez les laboureurs, les fermiers, les pasteurs, les guerriers, et même chez les simples travailleurs manuels. Les gens pouvaient voir comment l'effort physique du fermier ou de l'artisan ajoutait au total des choses visibles utiles — et s'expliquer à partir de cette cause reconnaissable les différences de richesses et de pouvoir.

La compétition physique se trouva ainsi introduite et acceptée très tôt : au fond dès que l'homme primitif se familiarisa, au travers tout à la fois de la compétition pour la position de dirigeant et des jeux d'adresse (voir Appendice E), avec les façons d'évaluer la supériorité visible de la force. Mais dès que la connaissance — qui n'est ni « ouverte » ni visible, qui n'est pas possédée par tous et qui est sans doute apparue à nombre d'hommes impossible à posséder — se trouva introduite en tant qu'élément de la compétition, la familiarité et le sens de l'équité s'évanouirent. Et la compétition ainsi modifiée apparut menacer la solidarité et la poursuite de finalités faisant l'objet d'un accord général. Considérée dans la perspective de l'ordre étendu, une telle réaction peut bien sûr apparaître extrêmement égoïste, ou pour le moins comme relevant d'une sorte curieuse d'égocentrisme de groupe au travers duquel la solidarité de l'ensemble l'emporte sur le bien-être de ses membres.

Des sentiments tels que ceux-ci étaient toujours vigoureux au

XIXe siècle. Ainsi Thomas Carlyle, qui eut en son temps une grande influence sur les gens éduqués et les lettrés, lorsqu'il affirmait que « le travail seul est noble » (1909, 160), désignait-il explicitement l'effort physique, et même musculaire. Pour lui comme pour Karl Marx, le travail manuel constituait la réelle source de la richesse. Ces sentiments singuliers pourraient bien aujourd'hui être en train de s'évanouir. Les liens entre la productivité et les prouesses physiques des hommes, même s'ils sont toujours valorisés par nos instincts, jouent un rôle de plus en plus mince au sein d'une expérience humaine où le mot pouvoir désigne désormais moins la puissance physique que la prérogative légale. Si nous ne pouvons toujours pas nous passer de quelques individus très forts, ceux-ci constituent désormais une catégorie toujours moins nombreuse de spécialistes. Ce n'est que chez les primitifs que la force physique prédomine toujours.

Aussi étrange que cela puisse paraître, des activités telles que le troc, l'échange ou les formes les plus élaborées de commerce, l'organisation et la direction des activités ou les transactions concernant les marchandises commercialisables sur la base de la profitabilité, ne sont toujours pas considérées pour autant comme un *travail réel*. Il reste difficile pour beaucoup d'accepter que l'accroissement quantitatif de l'offre disponible de moyens physiques de subsistance et de plaisir puisse dépendre moins de la transformation visible de substances physiques en d'autres substances physiques que de la transaction concernant des objets qui, par son biais, changent de prix et de valeur. Quand bien même en effet le processus de marché traite d'objets matériels, la façon dont il en traite ne semble pas ajouter (peu importe que ce soit vrai ou non) à leur quantité perceptible. Le marché transmet de l'information concernant les objets plutôt qu'il ne les produit, et la fonction cruciale jouée par la transmission d'informations échappe à l'attention de personnes guidées par des conceptions mécanistes ou scientistes qui incitent à tenir pour acquise l'information factuelle concernant les objets physiques, et à dédaigner le rôle joué dans la détermination de la valeur par la relative rareté de différents types d'objets.

Quelque chose qui prête à sourire peut être noté à ce sujet : le fait que ce sont précisément ceux qui ne pensent pas aux événements économiques en termes littéralement matérialistes, c'est-à-dire en termes de quantité physique de substances matérielles, mais qui sont guidés par le calcul en termes de va-

leur, c'est-à-dire par l'appréciation que les hommes font des objets, et particulièrement par ces différences entre le coût et les prix appelés profits, qui se trouvent le plus souvent dénoncés comme « matérialistes ». Alors que c'est précisément la recherche du profit qui rend possible à ceux qui y participent de ne pas penser en termes de quantité matérielle et de besoins concrets spécifiques d'individus connus, mais à la meilleure façon pour eux de contribuer à une production globale qui résulte d'efforts similaires et distincts d'autres inconnus innombrables.

L'on peut noter en outre l'existence ici d'une erreur économique — erreur que le frère de Karl Menger lui-même, Anton, a propagée : l'idée que le « produit entier du travail » est fondamentalement tiré de l'effort physique. Bien qu'il s'agisse d'une erreur plus ancienne, c'est probablement John Stuart Mill qui est le principal responsable de sa propagation. Mill écrivait dans ses *Principes of Political Economy* (1848, « Of Property », livre II, chap. I, sect. 1 ; *Works*, II, 260) que si « les lois et les conditions de la production de la richesse possèdent les caractéristiques des vérités physiques », la distribution n'est qu' « une question d'institutions humaines. Une fois que les choses sont là, l'humanité peut, individuellement ou collectivement, en faire ce qu'elle entend » ; de quoi il concluait que « la société peut assujettir cette distribution des richesses à toute règle qu'elle est à même de concevoir ». Mill, qui considère ici le volume de la production comme un problème purement technique, indépendant de la distribution, sous-estime les liens entre ce volume et *l'usage* fait des possibilités existantes, liens qui sont un problème d'économie et non de technique. Nous devons aux méthodes de « distribution », c'est-à-dire à la détermination des prix, que le volume de production soit aussi important qu'il l'est. Ce qu'il y a à partager dépend du principe selon lequel la production est organisée, c'est-à-dire dans une économie de marché — de la formation des prix et de la distribution. Il est tout simplement faux de dire qu' « une fois que les choses sont là », nous sommes libres de les utiliser comme nous l'entendons, car elles ne seraient pas là si des individus n'avaient généré les prix en s'assurant certaines parts du total.

Il existe une erreur supplémentaire. Comme Marx, Mill considérait les valeurs du marché exclusivement comme des effets, et non comme des causes de décisions humaines. Nous verrons plus tard, lorsque nous aborderons explicitement l'analyse de la théorie de l'utilité marginale, à quel point cette façon de voir les choses est inadéquate, et à quel point la déclaration de Mill selon laquelle « rien dans les lois de la valeur, pour un auteur présent ou futur, ne reste à élucider ; la théorie sur le sujet est complète » (1848, III, I, sect. 1 ; *Works*, II, 199-200), était fausse.

Le commerce — qu'on le considère comme un réel travail ou non — a apporté non seulement la richesse individuelle, mais aussi la richesse collective : grâce aux efforts du cerveau plutôt qu'à ceux des

muscles. Que le simple fait que des objets changent de mains puisse conduire à un accroissement de valeurs bénéficiant à tous les participants, que cela n'implique pas des gains pour les uns aux dépens des autres (ce que l'on en est venu à appeler l'exploitation) était et reste néanmoins intuitivement difficile à comprendre. L'exemple de Henry Ford est parfois utilisé pour faire taire les soupçons, et pour illustrer le fait que la recherche du profit bénéficie aux masses. Cet exemple est incontestablement éclairant en ce qu'il révèle comment un entrepreneur a pu rechercher directement la satisfaction d'un besoin observable existant chez un grand nombre de gens, et comment ses efforts ont eu pour résultat une élévation générale du niveau de vie. Mais il est aussi insuffisant, car dans de nombreux cas, les effets de l'accroissement de la productivité sont trop indiscrets pour que l'on puisse les reconduire aussi simplement à leur source. Par exemple, une amélioration de la production d'écrous métalliques, d'anneaux, de verre pour fenêtres ou de papier diffuserait ses bénéfices si largement que la perception des relations de cause à effet serait bien moins concrète.

En conséquence de tout cela, même quand elles ne les attribuent pas à la sorcellerie, ou ne condisèrent pas qu'ils reposent sur des ruses, des fraudes ou d'adroites supercheries, de nombreuses personnes persistent à considérer que les exploits mentaux associés au commerce sont faciles à accomplir. La richesse ainsi obtenue continue à leur apparaître moins reliée à un mérite visible (c'est-à-dire à un mérite dépendant de l'effort physique) que la chance dont bénéficie le chasseur ou le pêcheur.

Si la richesse générée par de telles « transactions » égare les gens, les activités de recherche d'information des commerçants suscitent, elles, une méfiance intense. Le transport, tel qu'il se développe en liaison avec le commerce, peut en général, tout au moins après des explications et des démonstrations patientes, finir par apparaître productif aux yeux du profane. Et la conception selon laquelle les activités commerciales consistent simplement à distribuer des choses déjà existantes peut se trouver aisément rectifiée si l'on souligne que de nombreuses choses ne sont à même d'être fabriquées que par l'assemblage de composants venant d'emplacements géographiques distants les uns des autres. La valeur relative de ces composants ne dépend pas des attributs physiques des substances particulières dont ils sont consti-

tués, mais des quantités relatives de ces composants disponibles *ensemble* sur les lieux de fabrication. Le commerce de matériaux bruts et de produits semi-finis est donc une pré-condition à l'accroissement des quantités physiques de nombreux articles qui ne peuvent être effectivement manufacturés que par le fait que l'on s'est procuré (parfois en faible quantité) des matériaux parfois venus de très loin. La quantité d'un article déterminé, fabriqué essentiellement à partir de ressources locales, peut dépendre de la disponibilité d'une quantité infiniment moindre d'une autre substance (telle que le mercure ou le phosphore, voire même un catalyseur) que l'on ne peut se procurer peut-être qu'à l'autre extrémité de la terre. Le commerce, sous cet angle, crée la possibilité même de la production physique.

Aussi évidente qu'elle puisse sembler à ceux qui ont compris le processus par lequel le commerce crée et guide la production physique, régi par l'information concernant la rareté relative des différentes choses à différents endroits, l'idée qu'une production de ce type — et même qu'un tel assemblage de matériaux — dépende aussi d'une recherche continue et efficace d'informations largement dispersées et constamment changeantes est plus difficile à comprendre.

Peut-être que les principales forces à l'œuvre derrière le mépris persistant pour les transactions commerciales ne sont dès lors rien de plus que l'ignorance simple, et la difficulté à saisir conceptuellement de quoi il s'agit. A celles-ci se mêlent cependant une peur préexistante de ce qui n'est pas familier : peur de la sorcellerie et du surnaturel, et peur aussi de la connaissance elle-même qui remonte à nos origines et se trouve transcrite d'une manière indélébile dans les premiers chapitres du livre de la Genèse, narrant l'expulsion de l'homme du Jardin d'Eden. Toutes les superstitions, y compris le socialisme, se nourrissent de ce type de peurs.

L'utilité marginale contre la macro-économie

La peur peut être puissante, elle n'en est pas moins infondée. De telles activités ne sont bien sûr pas *vraiment* incompréhensibles. L'économie et les sciences biologiques, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, rendent compte maintenant de façon assez pré-

cise des processus d'auto-organisation, et nous avons esquissé une reconstruction rationnelle partielle de leur histoire où nous avons insisté sur le rôle bénéfique qu'ils ont joué au sein de l'essor et de l'expansion de la civilisation dans les chapitre 2 et 3 ci-dessus (voir aussi Hayek, 1973).

L'échange est productif ; il accroît la satisfaction que les ressources disponibles peuvent apporter aux besoins humains. La civilisation n'est si complexe, et le commerce si productif, que dans la mesure où les mondes subjectifs des individus vivant dans le monde civilisé sont si différents. Selon toute apparence et de façon paradoxale, la diversité des objectifs individuels conduit plus puissamment à la possibilité que les besoins soient satisfaits que ne le feraient l'homogénéité, l'unanimité et le contrôle ; et de façon tout aussi paradoxale, il en est ainsi parce que la diversité permet aux hommes de maîtriser — et de disposer de — *plus* d'information. Seule une analyse claire du processus de marché peut résoudre ces paradoxes apparents.

Un accroissement de la valeur — crucial dans l'échange et le commerce — est en pratique différent de l'accroissement des quantités observables par nos sens. L'accroissement de la valeur est quelque chose dont les lois régissant les événements physiques, au moins telles que comprises dans le cadre des modèles mécanistes et matérialistes, ne peuvent rendre compte. La valeur indique l'aptitude potentielle d'un objet ou d'une action à satisfaire les besoins humains, et peut être identifiée seulement par l'ajustement mutuel, s'opérant au travers de l'échange, des taux (marginaux) respectifs de substitution (ou équivalences) que différents biens ou services ont pour des individus différents. Elle n'est pas un attribut ou une propriété physique possédée par les choses elles-mêmes, indépendamment de leurs relations aux hommes, mais seulement un aspect de ces relations qui permet aux hommes de tenir compte, dans leurs décisions concernant l'usage des choses, des meilleures opportunités que d'autres pourraient avoir de les utiliser. L'accroissement de la valeur apparaît seulement avec — et n'est adéquat qu'à — des objets humains. Comme Carl Menger l'a expliqué clairement (1871/1981, 121), la valeur « est un jugement que les hommes économiques font concernant l'importance des marchandises qui sont à leur disposition pour le maintien de leur vie et de leur bien-être ». La valeur économique exprime les degrés variables de la

capacité des choses à satisfaire certaines des échelles multiples d'objectifs individuels.

Chaque personne a son propre ordre d'importance pour hiérarchiser les fins qu'elle poursuit. Les classifications individuelles résultant ne peuvent être connues, au mieux, que de quelques autres et ne sont pas même connues pleinement par la personne elle-même. Les efforts de millions d'individus placés dans des situations différentes, ayant des ressources et des désirs différents, pouvant accéder à des informations différentes concernant les moyens, ne connaissant que fort peu ou rien de ce que sont les besoins particuliers les uns des autres, poursuivant des fins différentes et différemment hiérarchisées, sont coordonnés au moyen de systèmes d'échange. A mesure que les individus s'ajustent réciproquement les uns aux autres, un système non intentionnel d'un ordre de complexité plus élevé émerge, et un flot continu de marchandises et de services se trouve créé qui répond aux attentes et aux valeurs d'un nombre remarquablement élevé de ceux qui participent.

La multiplicité des différentes hiérarchisations de fins elles-mêmes différentes produit une échelle commune et uniforme de valeurs, intermédiaires ou réfléchies, des moyens matériels pour l'usage desquels ces fins entrent en compétition. Dans la mesure où la plupart des moyens matériels peuvent être utilisés pour de nombreuses fins différentes d'importance variée, et où différents moyens peuvent être substitués les uns aux autres, les valeurs ultimes des fins finissent par se trouver réfléchies en une échelle unique de valeur des moyens — c'est-à-dire les prix — qui dépend de leur rareté relative et de la possibilité d'échange entre leurs possesseurs.

Dans la mesure où les circonstances factuelles changent et requièrent une adaptation constante des fins particulières auxquelles les moyens doivent être affectés, les deux ensembles d'échelles de valeur varient forcément de façon différente et à des taux différents. Les hiérarchisations diverses des fins individuelles ultimes, bien que différentes, présenteront une certaine stabilité, mais les valeurs relatives des moyens vers la production desquels les efforts individuels sont dirigés seront sujettes à des variations fortuites et incessantes qui ne peuvent être anticipées, et dont les causes resteront inintelligibles pour la plupart de gens.

Que la hiérarchie des fins soit relativement stable (et reflète ce que beaucoup peuvent considérer comme leur objectif permanent ou « durable »), alors que la hiérarchie des moyens fluctue si fortement, conduit de nombreuses personnes idéalistes à accorder un prix à la première et à dédaigner la seconde. Servir une échelle de valeur constamment changeante peut, incontestablement, susciter de la répulsion. C'est peut-être la raison fondamentale pour laquelle ceux qui se préoccupent le plus des fins ultimes sont souvent, à l'encontre de leurs objectifs propres, enclins à contrecarrer la procédure par laquelle ils pourraient le mieux contribuer à la réalisation de ceux-ci. Pour atteindre leurs propres fins, la plupart des gens doivent poursuivre ce qui, pour eux comme pour les autres, n'apparaît être que des moyens. Ce qui veut dire qu'ils doivent s'engager en un certain point dans une longue chaîne d'activités qui, après être passée au travers de nombreuses étapes intermédiaires orientées vers des fins différentes, conduira éventuellement à la satisfaction d'un besoin inconnu, en un temps et en un lieu éloignés.

L'étiquette que le processus de marché attache aux produits d'une manière immédiate est dans bien des cas tout ce que l'individu peut connaître. Aucune personne engagée à un stade ou un autre dans le processus de fabrication d'écrous métalliques, par exemple, ne peut rationnellement déterminer quand, où, et comment la pièce particulière qu'il est en train de façonner viendra contribuer à la satisfaction de besoins humains. Les statistiques ne l'aideront pas non plus à déterminer lequel des nombreux usages potentiels qui peuvent en être faits (ou peuvent être faits de quelque article similaire) devrait être satisfait et lequel ne devrait pas l'être.

Quelque chose d'autre contribue aussi au sentiment que l'échelle de valeur des moyens, c'est-à-dire les prix, est commune ou vulgaire : le fait qu'elle est la même pour tous ; alors que les différentes échelles de fins sont spécifiques et personnelles. Nous prouvons notre individualité en affirmant nos goûts particuliers, ou en nous montrant plus sélectifs dans l'appréciation de la qualité. Il n'empêche que c'est uniquement grâce à l'information, qui passe par les prix, concernant la rareté relative des différents moyens, que nous sommes à même de réaliser autant de nos fins que c'est le cas.

Le conflit apparent entre les deux types de hiérarchie de valeurs

devient évident dans l'ordre étendu, au sein duquel de nombreuses personnes gagnent leur vie en fournissant des moyens à d'autres personnes qu'elles ne connaissent pas, et obtiennent également les moyens dont elles ont besoin, pour leurs propres fins, d'autres personnes encore, qu'elles ne connaissent pas non plus. La seule échelle de valeurs commune à tous devient ainsi celle des moyens, dont l'importance ne dépend pas essentiellement des effets perçus par les utilisateurs d'un article particulier, mais qui sont facilement substituables les uns aux autres. Etant donné qu'une chose particulière peut être demandée par de nombreuses personnes pour de nombreuses fins différentes, nul ne saura quelle utilité concrète cette chose aurait pu avoir pour d'autres que son détenteur, et par conséquent quelle valeur ces autres lui auraient accordée. Ce caractère abstrait de la valeur simplement instrumentale des moyens contribue lui aussi au mépris envers ce qui est ressenti comme le caractère « artificiel » ou « non-naturel » de la valeur.

Ces phénomènes intrigants, voire alarmant, ne commencèrent à être découverts que voici une centaine d'années. Les premières explications qui en furent données prirent place dans les travaux de William Stanley Jevons, Carl Menger, et Léon Walras, et furent développées par les membres de l'école autrichienne, sous la forme de ce qui a fini par être appelé la révolution « subjective » ou « marginaliste » dans la théorie économique. Si ce qui a été dit dans les paragraphes précédents semble étrange et difficile, cela vient de ce que les découvertes les plus élémentaires et les plus importantes effectuées dans le cadre de cette révolution ne se sont jusqu'à ce jour pas intégrées à la connaissance générale. C'est la mise au jour de ce que les événements économiques ne pouvaient être expliqués par des événements antécédents jouant le rôle de causes déterminantes qui a permis aux penseurs révolutionnaires d'unifier la théorie économique en un système cohérent. Bien que l'économie classique, ou ce que l'on appelle souvent l' « économie politique classique », ait déjà fourni une analyse du processus de compétition, et tout particulièrement de la manière dont le commerce international intégrait les ordres de coopération nationaux en un ordre de coopération international, seule la théorie de l'utilité marginale apporta une réelle explication des modalités selon lesquelles

la demande et l'offre étaient déterminées, de la façon dont les quantités s'adaptaient aux besoins et de celle dont la mesure des raretés, qui résulte des ajustements mutuels, guidaient les individus. Le processus de marché dans son ensemble commença alors à se trouver considéré comme un processus de transfert d'informations permettant aux hommes d'utiliser et de mettre en œuvre beaucoup plus de connaissances et d'aptitudes qu'ils n'auraient pu le faire individuellement.

Que l'utilité d'un objet ou d'une action, en général définie comme son aptitude à satisfaire les besoins des hommes, ne soit pas identique pour tous les individus semble maintenant si évident qu'il est difficile de comprendre comment des scientifiques sérieux ont pu considérer l'utilité comme un attribut objectif, général, et même mesurable, d'objets physiques. Que les utilités relatives de différents objets pour différentes personnes puissent être discernées ne fournit pas la moindre base pour la comparaison de leur grandeur absolue. Identiquement, quand bien même les gens peuvent s'accorder sur le montant qu'ils sont prêts à verser pour faire produire divers services, la notion d' « utilité collective » ne renvoie pas à une réalité susceptible d'être découverte : l'utilité collective existe aussi peu que l'esprit collectif, et l'on peut à son sujet parler au mieux de métaphore. Enfin, le fait que nous puissions tous occasionnellement estimer qu'un objet est plus — ou moins — important pour une autre personne que pour nous-même ne fournit aucune raison de croire en la possibilité d'une comparaison interpersonnelle objective des utilités.

Au fond, en un certain sens, l'activité que l'économie se donne pour tâche d'expliquer ne *concerne* pas des éléments physiques, mais les hommes. Les valeurs économiques sont, en des situations données, des interprétations de faits physiques à la lumière des degrés d'adéquation à la satisfaction des besoins de diverses sortes d'objets physiques. L'on pourrait ainsi décrire l'économie (que je préfère appeler maintenant catallactique (Hayek, 1973)) comme une *méta*théorie, une *théorie concernant* les théories que les gens ont formulées pour expliquer comment découvrir et utiliser de la manière la plus efficace différents moyens en vue d'objectifs divers. Sous cet angle, il n'est pas étonnant que les physiciens, confrontés à de tels arguments, se découvrent souvent en territoire étrange, ou que les économistes leur apparaissent plus comme des philosophes que comme de « réels » scientifiques.

Bien qu'elle constitue une avancée fondamentale, la théorie de l'utilité marginale a été occultée dès le départ. Sa première formulation dans le monde anglo-saxon telle qu'elle a pris place chez W. S. Jevons, bien que fort accessible, fut après la mort prématurée de celui-ci — et aussi sans doute parce que son seul continuateur éminent, Wicksteed, n'appartenait pas au monde universitaire, laissée de côté ; le responsable de cet état de choses étant précisément le principal économiste universitaire du moment, Alfred Marshall, qui avait quelque réticence à l'idée de s'éloigner des positions de John Stuart Mill. Le codécouvreur de la théorie, Carl Menger, fut plus fortuné dans la mesure où il trouva deux disciples de grande qualité (Eugen von Böhm-Bawerk et Friedrich von Wieser) pour continuer son œuvre et fonder une tradition ; il en résulta que la théorie économique moderne en vint graduellement à se trouver parée du nom générique d' « école autrichienne ». En insistant sur ce qu'elle appela le caractère « subjectif » des valeurs économiques, celle-ci mit en place un nouveau paradigme permettant d'expliquer les structures naissant, sans dessein, de l'interaction des hommes. Au cours des quarante dernières années, ses apports ont néanmoins été rejetés dans l'ombre par l'essor de la « macro-économie », dont le but est la recherche des connections causales entre des entités mesurables par hypothèse ou des agrégats statistiques. Une recherche de ce genre peut parfois, je le concède, déboucher sur la mise au jour de quelques probabilités *vagues*, mais elle n'explique certainement pas les processus impliqués dans la génération de ce qu'elle se donne pour objet.

A cause de l'illusion que la macro-économie est tout à la fois viable et utile (illusion renforcée par l'usage extensif en elle des mathématiques, qui ne manque pas d'impressionner les hommes politiques qui n'ont aucune formation en ce domaine, et qui est réellement ce qui est le plus proche de la pratique de la magie au sein de l'activité des économistes professionnels), nombre d'idées reçues dans les milieux politiques et gouvernementaux contemporains continuent à reposer sur des explications naïves de phénomènes économiques tels que la valeur et les prix, explications qui essaient de les prendre en compte comme des données objectives, indépendantes de ce que savent et ce que veulent les hommes. De telles explications ne peuvent permettre de comprendre la fonction — ou de discerner le caractère indispen-

sable — du commerce et des marchés pour la coordination des efforts productifs d'un grand nombre de gens.

Certaines habitudes qui se sont infiltrées dans l'analyse mathématique du processus du marché égarent souvent même les économistes confirmés. Ainsi la pratique consistant à se référer à « l'état actuel des connaissances », et aux informations disponibles aux membres actifs d'un processus de marché comme à des « données », conduit fréquemment les économistes à raisonner comme si la connaissance en question n'existait pas sous une forme dispersée, mais sous celle d'un tout pleinement maitrisable par un esprit humain unique. Cette pratique occulte ce par quoi la compétition est une procédure de découverte.

Ce qui, dans cette façon d'approcher l'ordre de marché, se trouve présenté comme un « problème » à résoudre ne constitue vraiment un problème pour personne au sein du marché dans la mesure où les circonstances factuelles déterminantes dont celui-ci dans un tel ordre dépend ne peuvent être connues par personne, et le problème n'est pas de savoir comment utiliser une connaissance ***donnée*** qui serait globalement disponible, mais de savoir comment rendre possible que la connaissance qui n'est pas et ne peut être à la disposition d'un esprit unique, puisse néanmoins être utilisée, sous sa forme fragmentaire et dispersée, par de nombreux individus interagissant — un problème qui se pose non pour les acteurs, mais pour les théoriciens essayant d'expliquer leurs actions.

La création de richesses n'est pas un simple processus physique, et ne peut être expliquée par une suite de causes et d'effets. Elle est déterminée non par des faits physiques objectifs connus d'un esprit individuel, mais par l'information différente et parcellaire de millions d'hommes, qui se trouve condensée sous la forme des prix qui servent de guide pour les décisions ultérieures. Lorsque le marché indique à un entrepreneur individuel qu'il peut gagner plus de profit en agissant d'une façon déterminée, il lui donne la possibilité tout à la fois d'agir dans le sens de ses propres intérêts et d'apporter à la collectivité une contribution plus importante (en les termes des unités de calcul utilisées par les autres participants) que toutes celles qu'il pourrait fournir de toutes les autres façons disponibles. Les prix, en effet, informent les participants au marché des conditions passagères momentanées décisives dont l'ensemble de la division du travail dépend : le taux réel de convertibilité (ou de « substituabilité ») des différentes ressources les unes aux autres, ou comme moyens de production d'autres marchandises, ou comme moyens de satisfaire des besoins humains spécifiques.

Pour cette raison, la question de savoir quelles quantités sont disponibles pour l'humanité prise comme un tout peut même être considérée comme hors de propos. Une connaissance macro-économique des quantités globales disponibles de différentes choses n'est ni accessible ni nécessaire, ni, ajouterions-nous, utile. L'idée de mesurer une production globale composée d'une grande diversité de marchandises entrant en des combinaisons diverses est erronée : l'équivalence de marchandises pour des objectifs humains dépend de la connaissance humaine, et c'est seulement après avoir traduit les quantités physiques en valeurs économiques que nous pouvons entreprendre une estimation comparative.

Ce qui est décisif pour la dimension du produit, et pour la détermination de la quantité par composants, est de savoir comment des millions d'individus, qui ont une connaissance distincte de ressources particulières, combinent celles-ci en différents endroits et à différents moments en des assemblages choisis au sein d'une grande variété de possibilités — dont aucune ne peut en soi être considérée comme la plus efficace sans que soit connue la rareté relative des différents éléments telle qu'indiquée par leurs prix.

L'étape décisive vers la compréhension du rôle des prix relatifs dans la détermination de l'usage optimal des ressources a été franchie par Ricardo, sous la forme de la découverte du principe des coûts comparés, dont Ludwig von Mises disait à juste titre que l'on devrait l'appeler la Loi Ricardienne d'Association (1949 : 159-64). Les relations de prix seules peuvent indiquer à l'entrepreneur où le revenu excède suffisamment les coûts pour qu'il soit profitable d'affecter du capital limité à un projet déterminé. Ces signaux chiffrés l'orientent vers un but invisible : la satisfaction du consommateur lointain et inconnu du produit final.

L'ignorance économique des intellectuels

Une compréhension du commerce et des explications de la détermination des valeurs relatives en termes d'utilité marginale est cruciale pour la compréhension de l'ordre dont la subsistance de multitudes d'êtres humains dépend. Et de telles questions devraient être familières à toute personne cultivée. Cette compréhension a néanmoins été contrecarrée par le mépris général avec lequel les intellectuels tendent

à considérer le sujet tout entier. Car ce qui a été mis au jour par la théorie marginaliste — à savoir que la tâche propre de tout individu pourrait être de contribuer, sur la base de ses connaissances et de ses capacités personnelles, à satisfaire les besoins de la communauté en apportant la contribution *de son choix* — est étranger tout à la fois à l'esprit primitif, au constructivisme régnant, et au socialisme explicite.

Il n'est pas exagéré de dire que cette idée marque pourtant l'émancipation de l'individu. C'est au développement de l'esprit individualiste qu'est due (voir les chap. 2 et 3 ci-dessus) la division des aptitudes, de la connaissance et du travail sur laquelle les civilisations avancées reposent. Comme les historiens modernes de l'économie tels que Braudel (1981-1984) ont commencé à l'expliquer, l'intermédiaire méprisé recherchant le gain a rendu possibles l'ordre étendu moderne, la technologie dont nous disposons et l'ampleur de notre population actuelle. La capacité, tout autant que la liberté, de s'orienter à partir de ses propres connaissances et de ses propres décisions, plutôt que de se laisser emporter par l'esprit de groupe, constitue un développement de l'intellect que nos émotions n'ont suivi que d'une manière imparfaite. Ici encore, bien que les membres d'un groupe primitif soient prêts à accepter l'idée qu'un dirigeant révéré dispose d'une connaissance supérieure, ils ne supportent pas qu'un de leurs compagnons puisse connaître une façon d'obtenir avec peu d'effort apparent ce que d'autres ne peuvent acquérir qu'au prix d'un dur travail. Recéler et utiliser une meilleure information pour un gain individuel ou privé est toujours regardé par eux comme relativement inadmissible, ou tout au moins inamical. Et cette réaction primitive a donc subsisté longtemps après que la spécialisation soit devenue la seule façon de faire usage de l'acquisition d'informations infiniment variées.

Des réactions de ce genre continuent aujourd'hui à influencer l'opinion et l'action politique, à contrecarrer l'émergence d'une organisation de la production plus efficace, et à renforcer les faux espoirs placés en le socialisme. Que l'humanité — qui doit les fournitures sur lesquelles elle vit au commerce autant qu'à la production — sous-estime le premier tout en surestimant le second crée un état de choses nuisible qui a un effet pervertissant sur le comportement politique. L'ignorance du rôle du commerce, qui a conduit d'abord à la crainte, puis au Moyen Age à des régulations malencontreuses, et qui n'a que

de manière relativement récente laissé la place à une meilleure compréhension s'est trouvée maintenant revivifiée sous une forme nouvelle, pseudo-scientifique. Sous cette forme, elle se livre à des essais de manipulation technocratique de la vie économique dont les inévitables échecs favorisent une forme moderne de défiance envers le « capitalisme ». La situation peut cependant sembler pire encore lorsque l'on tourne son attention vers des processus auto-régulateurs plus élaborés, et plus difficiles à comprendre encore que le commerce : ceux qui régissent la monnaie et la finance.

La défiance envers la monnaie et la finance

Les préjugés issus de la méfiance envers ce qui semble mystérieux atteignent un plus haut degré encore lorsqu'ils concernent ces institutions plus abstraites de la civilisation avancée dont dépend le commerce, qui servent d'intermédiaire aux résultats les plus généraux, indirects, éloignés et imperceptibles de l'action individuelle et qui, tout en étant indispensables à la formation d'un ordre étendu, tendent à dissimuler à l'observation leurs mécanismes essentiels : la monnaie et les institutions financières basées sur elles. Au moment où le troc est remplacé par l'échange indirect médiatisé par la monnaie, l'intelligibilité immédiate cesse, et les processus interpersonnels abstraits commencent, qui excèdent de beaucoup la perception individuelle la plus éclairée.

La monnaie, la « pièce » même des transactions les plus ordinaires, est sur cette base de toutes les choses la moins comprise, et — avec le sexe, peut-être — l'objet des plus grands fantasmes irrationnels ; comme le sexe elle fascine, inquiète, et répugne simultanément. La littérature qui en traite est probablement plus importante en dimensions que celle consacrée à tout autre objet, et à la parcourir l'on ne peut que tomber d'accord avec l'écrivain qui nota il y a longtemps qu'aucun autre sujet, pas même l'amour, n'a conduit plus d'hommes à la folie. « L'amour et l'argent » est-il écrit dans la Bible, « est la source de tous les maux » (I Timothée, 6, 10). L'*ambivalence* à son sujet est peut-être néanmoins l'attitude la plus commune : la monnaie semble être tout à la fois l'instrument de liberté le plus puissant, et l'outil

d'oppression le plus sinistre. Ce moyen d'échange presque unanimement accepté catalyse tous les malaises que les gens ressentent envers un processus qu'ils ne peuvent comprendre, qu'ils aiment et haïssent tout à la fois et dont ils désirent passionnément certains des effets tout en détestant les autres, qui sont inséparables des premiers.

Le fonctionnement de la monnaie et de la structure du crédit n'en a pas moins été, avec le langage et la morale, l'un des ordres spontanés qui a le plus résisté aux efforts d'explication théorique, et il reste l'objet de désaccords sérieux entre les spécialistes. Certains chercheurs professionnels eux-mêmes se sont résignés à l'idée que les détails en échappent nécessairement à la perception et que la complexité de l'ensemble contraint à se satisfaire de schèmes abstraits de relations qui se forment spontanément, schèmes qui — si éclairants soient-ils, ne donnent pas le pouvoir de prédire quelque résultat que ce soit.

La monnaie et la finance ne troublent pas seulement le chercheur. Comme le commerce, et pour de nombreuses raisons similaires, ils sont irrémédiablement suspects aux yeux du moraliste. Le moraliste a diverses raisons de se méfier d'un moyen universel permettant d'obtenir et de manipuler le pouvoir sur la plus grande diversité de fins de la façon la moins visible. D'abord, alors que l'on peut immédiatement voir de quelle façon de nombreux autres objets de richesse se trouvent utilisés, les effets concrets ou particuliers de l'usage de la monnaie sur soi-même ou sur d'autres gens sont souvent indiscernables. Ensuite, même quand certains de ses effets sont discernables, la monnaie peut tout aussi bien être utilisée pour de bonnes ou de mauvaises fins — l'adaptabilité suprême qui la rend si utile pour ceux qui la possèdent est aussi, sous cet angle, ce qui la rend plus douteuse pour le moraliste. Enfin, l'usage avisé qui peut en être fait, et les gains numériquement importants qui peuvent en résulter apparaissent, comme dans le cas du commerce, sans aucun rapport avec l'effort physique et le mérite reconnaissable, et n'ont pas même obligatoirement la moindre relation avec un substrat matériel, comme par exemple dans les « simples jeux d'écriture ». Si les artisans et les forgerons étaient craints parce qu'ils transformaient des substances matérielles, si les commerçants l'étaient parce qu'ils transformaient des qualités réputées aussi intangibles que la valeur, le banquier ne pouvait que l'être beau-

coup plus fortement encore dès lors qu'il transforme la plus abstraite et la plus immatérielle de toutes les institutions économiques. Nous atteignons là l'acmé du remplacement progressif du perceptible et du concret par des concepts abstraits qui donnent forme aux règles guidant l'activité : la monnaie et ses institutions semblent se situer irrémédiablement au-delà de la frontière des efforts louables et intelligibles de création matérielle, dans un domaine où l'explicabilité du concret cesse, et où les abstractions inexplicables règnent.

Le sujet, donc, tout à la fois désoriente les spécialistes et offense les moralistes : les uns et les autres s'inquiètent de découvrir que l'ensemble a excédé notre capacité à superviser ou à contrôler les séquences d'événements dont nous dépendons. Il leur semble que cela leur a échappé des mains, ou comme l'expression allemande le dit d'une façon plus explicite, que cela *ist uns über den Kopf gewachsen*, a grandi jusque loin au-dessus de nos têtes. Il n'est pas étonnant que les expressions qui se réfèrent à l'argent soient souvent emphatiques, voire hyperboliques. Peut être certains croient-ils encore que, comme Cicéron (*De officiis*, II, 89) le disait en se référant à Caton l'Ancien, le prêt d'argent est aussi pernicieux que le meurtre. Bien que les disciples romains de stoïciens, tels que Cicéron lui-même et Sénèque, aient montré en général plus de compréhension pour ces objets, les conceptions courantes concernant la détermination des taux d'intérêts par le marché sont à peine plus flatteuses, et laissent de côté le fait que celles-ci jouent un rôle crucial en permettant l'orientation du capital vers les usages les plus productifs. L'on entend parler ainsi continuellement de « réseaux d'usurieurs », de « lucre corrupteur » de « passion du gain » et d' « opérations de mercantis » (à ce sujet voir Braudel, 1982*b*).

Le problème ne se limite pas pour autant à l'utilisation d'épithètes rudes. Comme la morale, le droit, le langage, et les organismes biologiques, les institutions monétaires résultent de l'ordre spontané — et sont elles-mêmes ouvertes à la variation et à la sélection. Elles n'en sont pas moins de toutes les formations évolutives spontanées celles qui se sont développées de la façon la moins satisfaisante. Rares sont ainsi ceux qui oseraient affirmer que leur fonctionnement s'est amélioré au cours des dernières soixante-dix années, où ce qui était un mécanisme essentiellement automatique, basé sur un étalon métallique

international s'est trouvé remplacé, sous l'égide des experts, par l'élaboration de « politiques monétaires » nationales. L'expérience que les hommes ont eue de la monnaie peut apparaître en fait comme leur ayant donné de bonnes raisons de se méfier d'elle, mais pas pour les raisons en général évoquées. L'on doit plutôt dire que *les processus évolutifs ont subi en ce secteur plus d'interférences que partout ailleurs : la sélection par l'évolution s'y est trouvée empêchée par les monopoles gouvernementaux qui ont rendu la compétition et l'expérimentation impossibles.*

La protection du gouvernement a permis au système monétaire de grandir et de se complexifier, mais l'expérimentation privée et la sélection entre des moyens alternatifs ont été si rarement permises que nous ne savons toujours pas tout à fait ce qu'une bonne monnaie pourrait être — ou à quel point elle pourrait être bonne. L'interférence et le monopole ne sont pas pour autant des créations récentes : l'un et l'autre ont fait irruption presque dès le moment où la monnaie métallique a commencé à être un moyen généralement accepté d'échange. Même si elle est un impératif indispensable au fonctionnement de l'ordre étendu de coopération entre les peuples libres, la monnaie a, dès son émergence ou presque, fait l'objet de tant de manipulations de la part des gouvernements qu'elle est devenue la principale source de perturbation de tous les processus autorégulateurs au sein de l'ordre étendu de coopération humaine. L'histoire de la gestion de la monnaie par les gouvernements a, hors de quelques périodes heureuses et brèves, été une suite ininterrompue de fraudes et de tromperies. Les gouvernements sous cet angle se sont montrés beaucoup plus immoraux que des agences privées émettant des monnaies différentes en compétition les unes avec les autres auraient pu l'être. J'ai suggéré ailleurs, et je ne répéterai pas de nouveau ici, que l'économie de marché pourrait bien mieux développer ses potentialités si le monopole gouvernemental sur la monnaie était aboli (Hayek, 1976/1978 et 1986, 8-10).

Quoi qu'il en soit, l'opinion négative et persistante concernant les « questions pécuniaires », qui est notre objet principal ici, peut apparaître reposer essentiellement sur une ignorance du rôle indispensable que la monnaie joue en rendant possibles l'ordre étendu de coopération humaine et le calcul général des valeurs de marché. La monnaie est indispensable à la coopération réciproque étendue au-delà des

limites de la perception humaine — et à partir de là aussi au-delà des limites de ce qui est explicable. Elle pourrait se voir aisément reconnu le rôle de moyen essentiel d'expansion des possibilités.

Condamnation du profit et mépris pour le commerce

Les objections des *beaux esprits* de notre époque — les intellectuels dont nous venons de parler et dont nous avons traité dans les premiers chapitres — ne diffèrent pas profondément des objections des membres des groupes primitifs ; et c'est cela qui m'a incité à qualifier d'ataviques leurs exigences et leurs aspirations. Ce que les intellectuels imprégnés de présupposés constructivistes considèrent comme étant le plus répréhensible dans l'ordre de marché, la monnaie et les institutions financières, est que les producteurs, les commerçants et les financiers ne se préoccupent pas des besoins concrets des gens, mais du calcul abstrait des coûts et des profits. Ils oublient en cela — ou n'ont pas compris — ce qui est au cœur des arguments que nous venons de répéter. La recherche du profit est précisément ce qui rend possible l'usage le plus efficace des ressources. Elle permet l'utilisation la plus productive de la diversité des apports potentiels d'autres entreprises. Le prétentieux slogan socialiste, « produire pour l'usage, pas pour le profit », tel qu'il se rencontre sous une forme ou sous une autre d'Aristote à Bertrand Russell, de Albert Einstein à l'archevêque brésilien Helder Camara (souvent accompagné dès l'époque d'Aristote par la remarque que les profits se font « aux dépens d'autrui ») trahit une ignorance de ce que la capacité de production se trouve multipliée fortement par le fait que des individus différents ont ainsi accès à des connaissances différentes dont le total excède ce que tout individu isolé pourrait rassembler. L'entrepreneur, s'il entend fournir des moyens de créer encore d'autres moyens qui eux-mêmes serviront les autres, etc., donc s'il entend servir une *multiplicité* de visées ultimes, *doit* dans le cadre de ses activités expérimenter au-delà des utilisations et des objectifs connus. Les prix et les profits sont tout ce dont la plupart des producteurs ont besoin pour être à même de servir efficacement les besoins d'hommes qu'ils ne connaissent pas. Ils constituent des instruments de recherche — tout comme pour le soldat ou le chas-

seur, le marin ou le pilote d'avion, les jumelles ou le radar. Le processus de marché fournit à la plupart des gens les ressources matérielles et informationnelles dont ils ont besoin pour obtenir *ce qu'ils veulent*... Rien ou presque, à partir de là, n'est aussi irresponsable que le mépris pour le « souci du coût » dont font preuve des intellectuels qui, en général, ne savent pas comment l'on s'y prend pour atteindre des résultats bien précis en sacrifiant le moins possible des objectifs que les autres poursuivent de leur côté. Ces intellectuels sont aveuglés par l'indignation envers ce qui est une *chance* essentielle : que des gains très importants et qui semblent disproportionnés aux efforts requis puissent être réalisés. Seule cette possibilité fait que tant d'expériences soient tentées.

Il est depuis là difficile de croire que quiconque dispose d'informations précises concernant le marché peut honnêtement condamner la recherche du profit. Le mépris pour le profit est dû à l'ignorance, et à une attitude qu'il nous est loisible d'admirer chez l'ascète qui a choisi de se contenter d'une faible part des richesses de ce monde, mais qui, lorsqu'elle débouche sur la mise en place de restrictions pesant sur le profit réalisé par les autres, peut apparaître comme égoïste dans la mesure où elle impose l'ascétisme, et donc toutes sortes de privations, aux autres.

7

Notre langage empoisonné

Lorsque les mots perdent leur sens, les hommes perdent leur liberté.

(Confucius)

Les mots en tant que guides pour l'action

Le commerce, les migrations, l'accroissement et le mélange des populations semblent avoir non seulement ouvert les yeux des hommes, mais aussi délié leur langue. Ce n'est pas simplement que les marchands rencontraient d'une manière inévitable, et parfois en venaient maîtriser les langages étrangers au cours de leurs voyages, mais en outre que ces voyages les forçaient sans doute aussi à soupeser les différentes connotations des mots clés (ne serait-ce que pour éviter d'offenser leurs hôtes, ou de se méprendre sur les termes des accords d'échange), et les menaient par là à entrer en contact avec des conceptions nouvelles et différentes concernant les objets les plus fondamentaux. Il me faudrait maintenant examiner certains des problèmes liés au langage, et qui touchent au conflit entre le groupe primitif et l'ordre étendu.

Tous les hommes, qu'ils soient primitifs ou civilisés, organisent en partie ce qu'ils perçoivent au moyen des attributs que le langage leur a enseigné d'attacher à des ensembles de caractéristiques sensorielles. Le langage nous permet non seulement d'étiqueter des objets offerts à nos sens comme des entités distinctes, mais aussi de classifier une infinie variété de combinaisons de marques distinctives selon ce que nous attendons d'elles et ce que nous pouvons faire avec elles. Des étiquetages, des classifications et des distinctions de ce genre sont, bien sûr, souvent vagues. Aspect plus important, tous les usages du langage sont mêlés à des interprétations ou à des théories concernant ce qui

nous environne. Comme Goethe l'a souligné : tout ce que nous imaginons être de l'ordre des faits est d'ores et déjà théorie : ce que nous « savons » de ce qui nous entoure est notre interprétation de ce qui nous entoure.

En conséquence, diverses difficultés surgissent lorsqu'il s'agit pour nous d'analyser ou de critiquer nos propres conceptions. De nombreuses croyances très répandues ne résident que de manière implicite dans les mots ou les phrases qui les impliquent et peuvent fort bien ne jamais devenir explicites ; elles ne sont ainsi jamais exposées à la possibilité de la critique, et le résultat est que le langage transmet non seulement de la sagesse, mais aussi un type de folie qu'il est difficile de déraciner.

Il est tout aussi difficile d'expliquer dans un langage donné, à cause des limitations et des connotations que celui-ci véhicule, quelque chose qui diffère de ce que ce langage a traditionnellement servi à expliquer. Non seulement il est difficile d'expliquer — ou même de décrire — quelque chose de nouveau dans des termes hérités, mais il peut aussi être difficile de discerner quel langage a préalablement classifié ce quelque chose d'une manière particulière, spécialement si cette manière est basée sur les distinctions innées que véhiculent nos sens.

Des difficultés de cet ordre ont conduit certains scientifiques à inventer de nouveaux langages pour leurs disciplines. Les réformateurs, et spécialement les socialistes, ont été saisis de la même impulsion, et certains d'entre eux ont proposé une réforme délibérée du langage, destinée à leur permettre de mieux amener les gens à leurs propres positions (voir Bloch, 1954-1959).

Si l'on prend en compte ces difficultés, notre vocabulaire, et les théories qu'il renferme, peuvent apparaître cruciaux. Aussi longtemps que nous parlons un langage basé sur une théorie erronée, nous générons et perpétuons de l'erreur. Or, le vocabulaire traditionnel, qui façonne toujours profondément notre perception du monde et de l'interaction humaine en celui-ci, reste sous de nombreux aspects — tout comme les théories et interprétations qu'il renferme — très primitif. Il s'est formé pour l'essentiel au cours des longues époques passées au sein desquelles nos esprits interprétaient très différemment ce que nos sens véhiculaient. Dès lors que nos apprenons une bonne partie de ce que nous savons au travers du langage, la signification de mots spéci-

fiques nous conduit donc à nous égarer : nous continuons à utiliser des mots comportant des connotations archaïques alors même que nous essayons d'exprimer une nouvelle et meilleure compréhension du phénomène auquel ils renvoient.

Un exemple pertinent pourrait être la façon dont les verbes transitifs prescrivent aux objets inanimés une sorte d'action spirituelle. Tout comme l'esprit naïf ou non éduqué tend à présupposer la présence de vie là où il perçoit le mouvement, il tend aussi à présupposer l'activité de l'esprit où il imagine qu'il y a intention. La situation se trouve aggravée par le fait que, dans une certaine mesure, l'évolution de l'espèce humaine semble se répéter au cours du premier développement de chaque esprit humain.

Dans son ouvrage *La conception du monde chez l'enfant* (1929, 359), Jean Piaget écrit : « L'enfant commence par voir des intentions partout. » Ce n'est que dans un second temps que l'esprit prend en compte une différenciation entre ce qui serait l'intention des choses elles-mêmes (animisme) et ce qui serait celle des fabricants des choses (artificialisme). Des connotations animistes sont accolées à de nombreux mots fondamentaux, et particulièrement à ceux décrivant des instances productrices d'ordre. Non seulement le terme « fait » lui-même, mais aussi les termes « causer », « contraindre », « distribuer », « préférer », « organiser », termes indispensables à la description de processus impersonnels, évoquent toujours en de nombreux esprits l'idée d'un acteur personnel.

Le mot « ordre » lui-même constitue un bon exemple d'expression qui, avant Darwin, aurait été considéré presque universellement comme impliquant un acteur personnel. Au commencement du siècle dernier, un penseur de la dimension de Jeremy Bentham affirmait encore que « l'ordre présuppose une finalité » (1789/1887, *Works*, II, 399). L'on pourrait dire en fait que, jusqu'à la « révolution subjective » en théorie économique des années 1870, la compréhension de l'action humaine était dominée par l'animisme — conception par rapport à laquelle la « main invisible » d'Adam Smith n'a fourni qu'une échappatoire partielle jusqu'à ce que, dans les années 1870, le rôle guide de la compétition dans la détermination des prix de marché en vint à être plus clairement compris. Aujourd'hui encore néanmoins, hors de l'approche scientifique du droit, du langage et du marché,

l'étude des affaires humaines continue à être dominée par un vocabulaire provenant essentiellement de la pensée animiste.

Les exemples les plus importants se trouvent chez les auteurs socialistes. Plus on étudie leurs œuvres, plus l'on comprend qu'ils ont contribué beaucoup plus à la préservation qu'à la réforme de la pensée et du langage animistes. L'on pourrait prendre ainsi la personnification de la « société » dans la tradition historiciste de Hegel, Comte et Marx. Le socialisme, avec son idée de « société », est en pratique la forme la plus récente des interprétations animistes de l'ordre historiquement incarnées par diverses religions (avec leurs « dieux »). Le fait que le socialisme attaque souvent la religion ne change rien d'essentiel à ce sujet. Imaginant que tout ordre est le résultat d'un dessein, les socialistes en concluent que l'ordre pourrait être amélioré par un meilleur dessein émanant de quelque esprit supérieur. Le socialisme mérite pour cette raison une place dans tout inventaire sérieux des diverses formes d'animisme, tel que celui effectué par Evans Pritchard dans ses propos préliminaires à *Theories of Primitive Religion* (1965). Si l'on considère, ainsi, l'influence continue de l'animisme, il semble difficile, même aujourd'hui, d'être d'accord avec Clifford, un penseur profond qui, dès l'époque de Darwin, soutenait qu' « *intention* a cessé de suggérer *dessein* pour les gens instruits, excepté dans les cas où l'intervention des hommes est, indépendamment, probable » (1879, 117).

L'influence continue du socialisme sur le langage des intellectuels et des chercheurs est tout aussi évidente dans les travaux menés dans les domaines de l'histoire et de l'anthropologie. Pour citer la question de Braudel : « Qui parmi nous n'a pas parlé de *lutte de classes,* de *modes de production,* de *force de travail,* de *plus value,* de *paupérisation relative,* de *pratique,* d'*aliénation,* d'*infrastructure,* de *superstructure,* de *valeur d'usage,* de *valeur d'échange,* d'*accumulation primitive,* de *dialectique,* de *dictature du prolétariat*... ? » (notions dont on peut considérer qu'elles ont toutes été dérivées de — ou popularisées par — l'œuvre de Marx, voir Braudel, 1982*b*).

Dans la plupart des cas, ce qui sous-tend ce type de travaux, ce ne sont pas de simples affirmations de faits, mais des interprétations ou des théories concernant les conséquences ou les causes des faits cités. C'est à Marx en particulier que nous devons aussi l'utilisation du

terme « société » pour parler de l'Etat ou de l'organisation coercitive — qui est ce dont il traite réellement, cette substitution suggérant en elle-même que nous pouvons délibérément réguler les actions des individus en recourant à des méthodes de direction plus suaves et plus douces que la violence. L'ordre étendu spontané qui a été le principal objet de ce livre aurait été, bien sûr, aussi incapable qu'un peuple ou une population d' « agir » ou de « s'occuper de » personnes particulières. D'autre part, l' « Etat » ou, mieux, le « gouvernement » — qui avait été avant Hegel le mot anglais le plus commun (et le plus honnête) — renvoyait bien évidemment pour Marx de façon trop ouverte et trop claire à l'idée d'autorité, alors que le terme vague « société » lui permettait d'insinuer que l'organisation qu'il prévoyait assurerait une sorte de liberté.

Ainsi quand bien même de la sagesse se trouve souvent cachée dans la signification des mots, cette dernière véhicule aussi de l'erreur. Des interprétations naïves — que nous savons à présent être fausses —, tout autant que des conseils profondément utiles — même s'ils sont dédaignés —, survivent au sein des mots que nous utilisons, et influent depuis là sur nos décisions. Particulièrement approprié à ce dont nous traitons ici est le fait regrettable que de nombreux mots que nous appliquons aux aspects divers de l'ordre étendu de coopération humaine charrient des connotations prêtant à confusion qui renvoient à un type plus ancien de communauté. De nombreux mots présents dans notre langage ont en fait de telles caractéristiques qui, si nous les employons fréquemment, nous ne pouvons qu'être menés vers des conclusions étrangères à une approche scrupuleuse de l'objet dont nous traitons, des conclusions opposées aussi aux découvertes de la science. C'est pour cette raison essentiellement qu'en écrivant ce livre, je me suis imposé la discipline difficile de ne jamais utiliser (quand bien même ils font parfois irruption au travers de titres de livres et de citations, et quand bien même j'ai aussi employé la notion de « sciences sociales ») les mots « société » ou « social ». Même si je n'ai pas, en conséquence, utilisé ces mots dans ce chapitre, je veux les soumettre à analyse, tout comme d'autres mots remplissant une fonction similaire, de façon à mettre au jour quelques-uns des poisons dissimulés dans notre langage. Et tout particulièrement dans le langage qui concerne les ordres et les structures d'interaction et de relations humaines.

La citation — quelque peu simplifiée — de Confucius que j'ai placée au commencement de ce chapitre est probablement l'expression la plus ancienne de la préoccupation qui est la mienne ici à avoir été préservée. La forme abrégée sous laquelle j'ai trouvé cette phrase la première fois que je l'ai lue est apparemment la conséquence de ce qu'il n'existe pas en chinois de mot (ou de caractère) pour « liberté ». Il semblerait que la phrase renvoie essentiellement à la prise en compte par Confucius de la condition désirable de tout groupe ordonné d'hommes, telle qu'exprimée dans ses *Analectes* (1938, XIII, 3, 171-172) : « Si le langage est incorrect... les gens n'auront nulle part où mettre la main et le pied. » Je dois à David Hawkes, d'Oxford, la possibilité d'avoir redonné une signification plus authentique à une phrase que j'ai souvent citée d'une manière incorrecte.

Le caractère insatisfaisant de notre vocabulaire politique est le fruit de ce que celui-ci provient en bonne partie de Platon et d'Aristote qui, ne disposant pas d'une conception de l'évolution, considéraient l'ordre des affaires humaines comme l'organisation d'un nombre fixe et non modifiable d'hommes pleinement connus des autorités gouvernantes — ou — ce qui se retrouve en nombre de religions, jusqu'au socialisme, comme le produit des desseins d'un esprit supérieur (Quiconque entend s'intéresser de près à l'influence des mots sur la pensée politique pourra trouver de riches informations dans Demandt (1978). L'on trouvera aussi, en langue anglaise, une analyse utile des tromperies inhérentes au langage métaphorique dans Cohen (1931). L'approche la plus exhaustive des dommages politiques créés par le langage que je connaisse se trouve néanmoins dans les essais en langue allemande de Schoeck (1973) et H. Schelsky (1975, 233-249). J'ai moi-même abordé antécédemment ces objets auparavant (1967/1978, 71-97 ; 1973, 26-54 ; 1976, 78-80).

Ambiguïtés terminologiques et distinction entre les systèmes de coordination

Nous avons essayé ailleurs de mettre au jour certaines des confusions provoquées par l'ambiguïté de termes tels que « naturel » et « artificiel » (voir appendice A), « génétique » et « culturel » ou d'autres du même type, et comme le lecteur l'aura remarqué, je préfère en général le terme moins habituel mais plus précis, « propriété plurielle », à l'expression plus commune, « propriété privée ». Il existe, bien sûr, de nombreuses autres ambiguïtés et confusions. Certaines d'une grande importance.

Ainsi pourrait-on relever la tromperie délibérée pratiquée par les socialistes américains, qui se sont approprié le terme « libéralisme ».

Comme Joseph J. Schumpeter l'a écrit à juste titre (1954 : 394) : « Comme pour lui adresser un compliment suprême et inattendu, les ennemis du système de libre entreprise ont pensé sage de s'approprier son label. » La même remarque pourrait valoir pour les partis politiques centristes européens qui, ou bien — comme en Grande-Bretagne — se parent sans plus de l'adjectif « libéral », ou — comme en Allemagne — se proclament « libéraux », mais n'hésitent pas à former des coalitions avec des partis ouvertement socialistes. Il est, comme je m'en suis plaint voici vingt-cinq ans, devenu presque impossible pour un libéral gladstonien de se décrire comme un libéral sans donner l'impression qu'il adhère au socialisme. Ceci n'est pas non plus un fait nouveau : L. T. Hobhouse a publié dès 1911 sous le titre *Liberalism* un livre qu'il aurait mieux fait d'appeler *Socialism*, avant que de publier un peu plus tard un autre livre appelé *The Elements of Social Justice* (1922).

Aussi important que soit ce changement spécifique — auquel il semble difficile de remédier — il nous faut nous concentrer ici conformément au thème général de ce livre sur les ambiguïtés et les ambivalences suscitées par les noms généralement donnés aux phénomènes d'interaction humaine. L'inadéquation des termes dont nous usons pour nous référer à différentes formes d'interaction humaine n'est qu'un symptôme et une manifestation supplémentaires de la non-compréhension, toujours prévalente, des processus par lesquels les efforts humains sont coordonnés. Les termes en question sont, en fait, si inadéquats qu'en les utilisant nous pouvons ne pas même discerner clairement de quoi nous parlons.

Nous pouvons tout aussi bien commencer avec les termes généralement utilisés pour désigner les deux conceptions opposées de l'ordre de coopération humaine, capitalisme et socialisme, qui sont tous les deux égarants et politiquement biaisés. Alors qu'ils devraient nous éclairer sur les systèmes qu'ils désignent, ils ne nous disent rien de précis ou d'adéquat à ce sujet. Le mot « capitalisme » en particulier (mot que Karl Marx ne connaissait pas en 1867 et qu'il n'a jamais utilisé) ne prend place dans le débat politique — pour désigner l'opposé naturel du socialisme — qu'au moment où Werner Sombart publie son livre explosif *Der Moderne Kapitalismus* en 1902 (Braudel, 1982*a*, 227). Dans la mesure où il évoque un système servant les intérêts par-

ticuliers des possesseurs de capital, il a naturellement servi de catalyseur à l'opposition de ceux qui, comme nous l'avons vu, étaient ses principaux bénéficiaires : les membres du prolétariat. Le prolétariat put survivre et s'accroître grâce aux activités des possesseurs de capital, et il fut en un sens appelé à l'existence par eux. Il est exact que ce sont les possesseurs de capital qui ont rendu possible l'ordre étendu de l'interrelation humaine, et c'est d'ailleurs ce qui peut avoir conduit certains capitalistes à accepter fièrement le mot, comme une récompense à leurs efforts. L'entrée du mot dans le langage courant fut néanmoins un événement malheureux dans la mesure où il suggère un conflit d'intérêts qui n'existe pas réellement.

L'on pourrait désigner l'ordre économique étendu de collaboration par une expression plus satisfaisante, « économie de marché », importée de l'allemand. Cette expression souffre, elle-même néanmoins de sérieux inconvénients. D'abord ladite « économie de marché » n'est pas réellement une économie au sens strict, mais un complexe constitué d'un grand nombre d'économies individuelles interagissant avec lesquelles il partage certaines caractéristiques, mais pas toutes. Si nous donnons à la structure complexe résultant de l'interaction d'économies individuelles un nom qui suggère qu'elles sont des constructions délibérées, nous induisons une personnification ou des réflexes animistes auxquels, comme nous l'avons vu, de nombreuses mécompréhensions du processus d'interaction humaine sont dues dont il est difficile de ne pas être la proie. Il faut rappeler sans cesse que l'économie que le marché produit n'est pas vraiment semblable aux produits d'un dessein humain délibéré, mais constitue une structure qui, si elle ressemble sous certains angles à une économie, sous d'autres, tout particulièrement en ce qu'elle ne sert pas une hiérarchie unitaire de fins, diffère fondamentalement d'une véritable économie.

Un second inconvénient du terme « économie de marché » est qu'en anglais aucun adjectif utilisable ne peut en être dérivé, or un adjectif indiquant la concordance des actions particulières avec les règles du système serait, en pratique, très nécessaire. J'ai proposé pour cette raison voici quelques années (1967/1978*b*, 90) que l'on recoure à un nouveau terme technique, tiré d'une racine grecque, et qui avait déjà été utilisé à des fins identiques. En 1838, c'est l'archevêque Whately qui suggéra en effet que « catallactique » soit le nom donné à la

science théorique expliquant l'ordre de marché. Sa suggestion a été reprise de manière sporadique, récemment par Ludwig von Mises. L'adjectif « catallactique » est dérivé du nom forgé par Whately et se trouve déjà utilisé de manière relativement fréquente. Ces mots sont particulièrement intéressants dans la mesure où le mot grec ancien dont ils proviennent, *katallatein* ou *katalassein*, signifie non seulement « échanger », mais aussi « recevoir dans la communauté » et « faire d'un ennemi un ami » — preuve supplémentaire de la clairvoyance des grecs anciens pour ce qui concerne ces sujets (Liddel et Scott, 1940, s.v. *katalasso*). Cela me conduit à suggérer le recours au mot « catallaxie » pour désigner l'objet de la science que nous appelons en général économie, et qui, en suivant Whately, devrait elle-même alors être appelée « catallactique ». L'utilité que ces innovations pourraient avoir se trouve soulignée par le fait que le mot « catallaxie » a déjà été adopté par certains de mes collègues plus jeunes, et je suis convaincu que son adoption plus générale pourrait réellement contribuer à clarifier nos débats.

Notre vocabulaire animiste et le concept ambigu de « société »

Comme de tels exemples ne l'illustrent que trop bien, dans les analyses des affaires humaines, les difficultés de communication commencent avec la définition et la dénomination des objets mêmes que l'on entend analyser. La principale barrière terminologique à la compréhension, dépassant en importance celles inhérentes aux autres termes dont nous venons de discuter, est celle constituée par le mot « société » en lui-même, et non seulement tel qu'il a été, depuis Marx, utilisé pour brouiller la distinction entre le gouvernement et les autres institutions humaines. En tant que mot utilisé pour décrire une variété de systèmes d'interconnexion d'activités humaines, « société » suggère faussement que de tels systèmes sont tous du même type. C'est aussi l'un des plus vieux termes de ce genre — comme le montre le latin *societas*, dérivé de *socius*, le compagnon personnellement connu — et il a été utilisé tout à la fois pour décrire un état de choses existant et une relation entre des individus. Tel qu'il est employé usuellement, il pré-

suppose ou implique une poursuite commune de fins partagées qui, en général, ne peuvent être atteintes que par la collaboration consciente.

Comme nous l'avons vu, l'une des conditions nécessaires de l'extension de la coopération humaine au-delà des limites de la conscience individuelle est que la portée de cette extension soit sans cesse plus régie non par des intentions partagées, mais par des règles abstraites de conduite dont le respect permet que, de plus en plus, nous servions les besoins de gens que nous ne connaissons pas, et que nous voyions similairement nos besoins satisfaits par des personnes inconnues. Plus la portée de la coopération humaine s'étend, moins les motivations à l'intérieur de celle-ci correspondent à l'image mentale que les gens ont de ce qui peut arriver dans une société, et plus « social » en vient à être non seulement le mot clé dans une description de faits, mais le cœur d'un appel à un idéal ancien — et maintenant obsolète — de comportement humain global. Toute possibilité de discerner la différence entre d'une part ce qui caractérise effectivement le comportement humain au sein d'un groupe donné et d'autre part des vœux pieux concernant le fait de savoir quelle conduite individuelle devrait être (en accord avec des coutumes plus anciennes) adoptée, se perd de façon croissante. Non seulement tout groupe de personnes entretenant des relations entre elles, quelles que soient ces relations, en vient à pouvoir être appelé « société », mais suit la déduction que tout groupe de ce genre devrait se comporter comme les groupes primitifs de compagnons se comportaient. Le mot « société » devient ainsi une étiquette commode servant à désigner presque n'importe quels regroupements d'hommes, regroupements dont les structures ou les conditions de cohésion n'ont pas à être connues — une expression expédiente à laquelle l'on recourt lorsque l'on ne sait plus exactement de quoi l'on parle. Un peuple, une nation, une population, une compagnie, une association, un groupe, une horde, une bande, une tribu, les membres d'une race, d'une religion, les pratiquants d'un sport, les adeptes d'une distraction et les habitants de tout endroit donné constituent tous en ce sens des sociétés.

Donner le même nom à des formations aussi complètement différentes que le compagnonnage d'individus en contact personnel constant, et la structure formée par les millions d'hommes qui sont reliés seulement par des signaux résultant de chaînes commerciales

longues et infiniment ramifiées est non seulement égarant sur le plan des faits, mais presque toujours révélateur d'un désir caché de remodeler cet ordre étendu conformément aux idéaux d'un compagnonnage vers lequel nos émotions nous poussent. Bertrand de Jouvenel a bien décrit cette nostalgie instinctive pour le petit groupe, « le milieu dans lequel l'homme s'est d'abord trouvé, et qui garde pour lui un attrait infini : mais toute tentative de greffer les mêmes traits sur une société plus large est utopique, et conduit à la tyrannie » (1957, 136).

La différence cruciale que la confusion ainsi créée laisse de côté est que le petit groupe peut voir ses activités régies par des buts faisant l'objet d'un accord ou par la volonté de ses membres, alors que l'ordre étendu, qui est aussi une « société », se trouve pouvoir être une structure concordante par le fait que ses membres observent des règles similaires de conduite tout en poursuivant des finalités individuelles différentes. Le résultat d'efforts aussi divers sous l'égide de règles similaires révèle effectivement quelques caractéristiques ressemblant à celles d'un organisme individuel possédant un cerveau et un esprit ou à ce qu'un tel organisme peut ordonner délibérément, mais c'est une erreur de considérer une telle société de manière animiste, ou de la personnifier en lui assignant une volonté, une intention ou un dessein. Il est inquiétant, en ces conditions, de voir un chercheur contemporain sérieux affirmer que, pour un utilitariste, « la société » doit apparaître non comme « une pluralité de personnes, mais comme une sorte de personne unique et immense » (Chapman, 1964, 153).

Le mot-fouine « social »

Le nom « société », aussi égarant soit-il, est relativement inoffensif si on le compare avec l'adjectif « social », qui est devenu probablement le mot qui prête le plus à confusion de notre vocabulaire politique. La transformation s'est opérée au cours des cent dernières années, période pendant laquelle ses usages modernes, son pouvoir et son influence se sont rapidement étendus, depuis l'Allemagne bismarckienne, pour couvrir le monde entier. La confusion qui en a résulté à l'intérieur de la zone où il est le plus utilisé est due en partie à ce qu'il désigne non seulement les phénomènes produits par divers

modes de coopération entre les hommes, tels ceux existant en une « société », mais aussi les types d'action qui renforcent et servent un tel ordre. Sur la base de ce second usage, il s'est graduellement transformé en une exhortation, une sorte de mot guide au service d'une morale rationaliste considérée comme devant supplanter la morale traditionnelle, et il remplace désormais de plus en plus le mot « bon » lorsqu'il s'agit de désigner ce qui est moralement juste. En résultat de ce que le *Webster's New Dictionary of Synonyms* décrit adéquatement comme son caractère « clairement dichotomique », les significations factuelles et normatives du mot « social » se substituent sans cesse l'une à l'autre, et ce qui au départ ressemble à une description peut se transformer imperceptiblement en un impératif.

Sur ce point spécifique, l'usage allemand a influencé le langage américain davantage que l'anglais ; dans les années 1880, un groupe de chercheurs allemands connus sous le nom d'école de recherche économique historique ou éthique a, pour désigner l'interaction humaine, commencé à substituer le terme « politique sociale » au terme « économie politique ». L'un des rares à ne pas avoir succombé à cette nouvelle mode, Leopold von Wiese, remarqua plus tard que seuls ceux qui furent jeunes pendant « l'époque sociale » — les décennies qui précédèrent immédiatement la Grande Guerre peuvent comprendre la force qu'a pu avoir à cette époque la propension à voir en la sphère « sociale » un succédané de la religion. L'une des manifestations les plus évidentes de ceci fut l'apparition de ceux que l'on appela les pasteurs sociaux. « Etre "social", insistait Wiese, n'est cependant pas la même chose que d'être bon ou juste, ou "juste sous le regard de Dieu" » (1917). Nous devons à certains disciples de Wiese des études historiques instructives sur la diffusion du terme « social » (voir mes références dans 1976, 180).

L'extraordinaire diversité des usages donnés depuis au mot « social » en langue anglaise peut être illustrée de manière vivante par le fait que dans le *Fontana Dictionary of Modern Thought* (1977) cité plus haut dans un autre contexte, l'on trouve, succédant de manière intéressante à un article « Soap Opera » (feuilleton commercial), une série de trente-cinq combinaisons du mot « social » avec d'autres mots et expressions, qui vont d' « action sociale » à « volonté sociale ». En une direction similaire, R. Williams, dans son livre *Key Words* (1976), tout en renvoyant généralement le lecteur aux entrées correspondantes grâce au traditionnel « q.v. » s'écarte de cette pratique pour ce qui concerne « social ». Il n'aurait, semble-t-il, pas été commode pour lui

de garder le même système en ce cas spécifique, et il a dû tout simplement l'abandonner. Ces exemples m'ont conduit à relever pendant quelque temps toutes les utilisations de « social » que je pouvais rencontrer, ce qui a eu pour résultat la liste suivante, où sont consignés plus de cent soixante noms, tous qualifiables pour l'adjectif social :

accord	action	administration
adaptation	affaires	animal
appel	ascension	aspirations
assemblage	assurance	besoin
bien	but	cadre
caractère	causalité	cercle
chercheur	comportement	composition
compréhension	comptabilité	conception
conflit	connaissance	conscience
considération	construction	contrat
contrôle	convention	corps
crédit	critique	croisade
décision	demande	démocratie
description	désir	développement
devoir	dimension	dirigeant
discrimination	disposition	distance
doctrine	droit	économie
économie de marché	enquête	entité
environnement	épistémologie	époque
esprit	état	état de droit
éthique	étiquette	être
étude	événement	facteur
fait	fascisme	fin
fonction	force	gaspillage
géographie	groupe	handicap
harmonie	histoire	honneur
idéal	implication	inadéquation
indépendance	infériorité	institution
justice	langage	lois
lutte	mal	maladie
médecine	migration	monde

morale	moralité	obligation
ordre	organisme	orientation
paix	partenaire	passion
pensée	penseur	pension
personne	philosophie	plaisir
point de vue	politique	position
possibilité	pouvoir	préoccupation
priorité	privilège	problème
processus	produit	progrès
propriété	psychologie	rang
réalisme	rebut	recherche
reconnaissance	réforme	relation
relations	remède	réponse
responsabilité	révolution	rôle
royaume	santé	science
sécurité	service	signaux
signification	situation	solidarité
stabilité	statut	structure
système	talent	téléologie
tension	théorie	traits
travail	travailleur	usage
utilité	valeur	vertu
vie	volonté	vues

Nombre des combinaisons ici données sont souvent utilisées sous une forme négative, critique : ainsi par exemple « adaptation sociale » laisse-t-elle alors la place à « inadaptation sociale » ; « désordre social », « injustice sociale », « insécurité sociale », « instabilité sociale », etc., sont le fruit du même processus.

Il est difficile de savoir sur la base de cette liste seule pour quelles raisons le mot « social » a acquis tant de significations différentes et est ainsi devenu inutilisable en tant qu'outil de communication. Quoi qu'il en soit, les effets pratiques de cette prolifération sont tout à fait clairs, et au moins triples. D'abord elle tend, de manière perverse, à infiltrer dans les têtes une idée dont nous avons vu dans les précédents chapitres qu'elle était fausse : précisément, que ce qui a été le fruit des

processus impersonnels spontanés de l'ordre étendu est en fait le résultat d'une création humaine délibérée. Ensuite et en conséquence, elle appelle les hommes à *re*dessiner ce qu'ils ne pourraient jamais avoir dessiné en quoi que ce soit. Enfin, elle a permis que les noms que « social » qualifie soient vidés de leur signification.

Ce dernier effet est en pratique devenu le plus dangereux, et constitue un exemple parfait de ce que, d'après Shakespeare qui écrivait : « Je peux sucer la mélancolie que contient un chant comme une fouine peut sucer un œuf hors de sa coquille » (*Comme il vous plaira,* II, 5), certains Américains appellent un « mot-fouine ». De même qu'une fouine est considérée capable de vider un œuf sans laisser un signe visible, de même les mots en question peuvent vider de leur contenu tous les termes auxquels ils sont rattachés, tout en semblant les avoir laissés intacts. Un « mot-fouine » peut servir à limer les dents d'un concept que l'on est obligé d'employer, mais dont on veut éliminer toutes les implications susceptibles de remettre en cause les présupposés idéologiques que l'on défend.

Sur l'usage américain habituel de l'expression, voir le livre de Mario Pei *Weasel Words : The Art of Saying What You Don't Mean* (1978). Celui-ci écrit que c'est Theodore Roosevelt qui en 1918 a inventé le terme, ce qui suggère que voici soixante-dix ans les hommes d'Etat américains étaient remarquablement cultivés. Le lecteur ne trouvera cependant pas dans le livre de Pei ce mot-fouine par excellence qu'est « social ».

Bien que l'usage abusif du mot « social » soit planétaire, il a pris peut-être ses formes les plus extrêmes en Allemagne de l'Ouest où la Constitution de 1949 s'est trouvée basée sur la notion de *sozialer Rechsstaat* (Etat de droit social) et où l'idée d' « économie sociale de marché » s'est répandue selon une signification que celui qui l'avait initialement popularisée, Ludwig Erhard, ne lui avait jamais donnée (celui-ci m'assura lors d'une conversation que, pour lui, il n'y avait pas à *rendre* sociale l'économie de marché, car elle l'était de par son origine). Si Etat de droit et marché sont au départ des notions claires, l'attribut « social » les vide intégralement de cette clarté. S'appuyant sur ces usages du mot « social », des juristes allemands en sont venus à la conclusion que leur gouvernement est constitutionnellement soumis au *Sozialstaatprinzip,* ce qui signifierait presque que l'Etat de droit se trouve suspendu. Dans une même direction, ces juristes allemands

voient un conflit entre *Rechsstaat* et *Sozialstaat*, et entendent ancrer le *soziale Rechsstaat* dans leur constitution — document dont on peut déjà dire qu'il a été rédigé par des adeptes fumeux de l'école fabienne, inspirés par l'inventeur du « national-socialisme » au XIX[e] siècle, Friedrich Naumann (H. Maier, 1972, 8).

Identiquement, le terme « démocratie » avait autrefois une signification relativement claire ; or, non seulement le mot « social-démocratie » devint le nom de l'austro-marxisme radical de l'entre-deux-guerres, mais il s'est trouvé repris en Grande-Bretagne pour servir d'étiquette à un parti politique voué à une sorte de socialisme fabien. Le terme traditionnel désignant ce qui est maintenant appelé « état social » était « despotisme éclairé », et le réel problème, qui pourrait être de savoir comment parvenir à un tel despotisme démocratiquement, et dans la préservation de la liberté individuelle, se trouve tout simplement évacué par le mensonge « social-démocrate ».

« Justice sociale » et « droits sociaux »

Le pire usage du mot « social », celui où la signification du mot qualifié se trouve totalement détruite, est celui que l'on trouve dans l'expression universellement utilisée, « justice sociale ». Bien que j'ai déjà traité de cet objet de manière détaillée, tout particulièrement dans le second volume de mon *Droit, législation et liberté*, appelé *Les mirages de la justice sociale*, je dois, au moins brièvement, et dans la mesure où tout cela joue un rôle si important dans les arguments pour et contre le socialisme, réaffirmer ici ce que j'ai dit sur le sujet. L'expression « justice sociale » a été définie il y a longtemps par un homme plus courageux que moi, comme « une falsification sémantique, appartenant à la même catégorie que « démocratie populaire » (Curran, 1958, 8). L'étendue alarmante de la perversion mentale infiltrée par elle dans la réflexion des jeunes générations se trouve révélée par une thèse récente sur la justice sociale (*Social Justice,* Miller, 1976) soutenue par un chercheur d'Oxford, et dans laquelle une référence à la conception traditionnelle de la justice se trouve faite par le biais de cette remarque extraordinaire : « Il semble qu'il existe une catégorie de justice privée. »

J'ai vu suggérer que « social » pouvait s'appliquer à toutes les actions destinées à réduire ou supprimer les différences de revenu. Mais pourquoi appeler ces actions « sociales » ? Peut-être parce qu'elles constituent une façon de s'assurer des majorités, c'est-à-dire des voix s'ajoutant à celles que l'on peut attendre pour d'autres raisons. Il semble qu'il en soit ainsi, mais cela signifie aussi que toute exhortation à être « social » qui nous est adressée constitue un appel à faire un pas supplémentaire vers la « justice sociale » du socialisme. Cet usage du terme « social » devient ainsi virtuellement un appel en faveur de la « justice distributive ». Ce qui est inconciliable avec un ordre de marché compétitif et avec la croissance, ou même le maintien, de la population et de la richesse. Les gens en sont ainsi venus, par le biais d'erreurs telles que celles-ci, à appeler « social » ce qui constitue l'obstacle majeur à la survie même de la société. « Social » devrait en ce sens être remplacé par « anti-social ».

Il est probablement vrai que les hommes seraient plus heureux de leur condition économique s'ils ressentaient que les positions relatives des individus sont justes. Néanmoins, l'idée d'ensemble qui sous-tend la justice distributive — que tout individu doit recevoir ce qu'il mérite moralement — n'a pas de signification au sein de l'ordre étendu de coopération humaine (ou catallaxie), dans la mesure où la production disponible (ses dimensions, voire son existence) y dépend de ce qui est d'une certaine façon une manière de distribuer les rôles étrangère aux questions morales. Pour des raisons déjà exposées, le mérite moral ne peut être déterminé objectivement, et en tout cas l'adaptation du plus grand nombre aux faits restant encore à découvrir requiert que nous acceptions que « le succès soit basé sur le résultat, non sur la motivation » (Alchian, 1950, 213). Tout système étendu de coopération doit s'adapter constamment aux transformations de son environnement naturel (dont font partie la vie, la santé et la force de ses membres), demander que ne surviennent que les changements dont les effets sont justes serait ridicule. Presque aussi ridicule que la croyance que l'organisation délibérée de la réponse à de tels changements pourrait être juste. L'humanité ne peut ni avoir atteint, ni désormais maintenir en vie, le nombre d'hommes qui la constituent aujourd'hui sans une inégalité qui n'est ni déterminée par — ni réconciliable avec — un jugement moral délibéré quel qu'il soit.

L'effort, bien sûr, améliorera les chances des individus, mais il ne peut par lui-même assurer les résultats. L'envie existant chez ceux qui ont essayé avec autant d'opiniâtreté, bien qu'elle soit pleinement compréhensible, va à l'encontre de l'intérêt commun. Si l'intérêt commun est *réellement* notre intérêt, nous ne devons pas succomber à ce trait instinctif très humain, mais plutôt permettre au processus de marché de déterminer la récompense. Personne ne peut s'assurer, sinon par le biais du marché, de l'ampleur d'une contribution individuelle au produit global ; il n'est pas possible non plus de déterminer autrement quelle rémunération doit être offerte à quelqu'un de façon à ce qu'il choisisse l'activité qui ajoutera le plus au flux de marchandises et de services globalement offerts. Si ce flux peut être considéré comme moralement bon, le marché devrait apparaître produire un résultat suprêmement moral.

L'humanité se trouve divisée en deux groupes hostiles par des promesses qui n'ont pas de contenu réalisable. Les sources de cette hostilité ne peuvent être dissipées par le compromis, car toute concession à des erreurs factuelles ne pourrait que créer des espoirs irréalisables. Une éthique anti-capitaliste continue à se trouver promulguée, sur la base des erreurs dont nous venons de parler, par des gens qui condamnent les institutions génératrices de richesse auxquelles ils doivent leur existence même. Prétendant être amoureux de la liberté, ils fustigent la propriété plurielle, le contrat, la compétition, la publicité, le profit et même l'argent. Imaginant que leur raison peut leur dire comment organiser les efforts humains afin qu'ils servent mieux leurs désirs innés, ils font peser une grave menace sur la civilisation.

8

L'ordre étendu et la croissance de la population

Le plus décisif pour la prospérité de tout pays est l'accroissement du nombre de ses habitants.
(Adam Smith)

La crainte malthusienne : la peur de la surpopulation

J'ai tenté d'expliquer comment l'ordre étendu de coopération humaine s'est développé en dépit de l'opposition de nos instincts, en dépit de la crainte découlant de toutes les incertitudes inhérentes aux processus spontanés, en dépit de l'ignorance économique ambiante, et en dépit de la distillation de tout cela par des mouvements qui cherchent à user de moyens prétendument rationnels pour parvenir à des fins authentiquement ataviques. J'ai aussi affirmé que l'ordre étendu s'effondrerait, et qu'une bonne partie de notre population souffrirait et mourrait si de tels mouvements parvenaient effectivement à éliminer le marché. Que cela nous plaise ou non, la population mondiale actuelle existe déjà. Détruire ses fondations matérielles afin d'atteindre les améliorations « éthiques » ou instinctivement gratifiantes défendues par les socialistes équivaudrait à accepter la mort de milliards d'hommes et l'appauvrissement de tous les autres. (Voir aussi mon 1954/1967, 208 ; et 1983, 25-29.)

Le lien étroit entre la taille de la population et l'existence de certaines pratiques, institutions, et formes d'interaction humaine, et de leurs bénéfices, n'est pas une découverte récente. La remarque selon laquelle « dès lors que c'est le pouvoir d'échanger qui occasionne la division du travail, l'étendue de cette division se trouve toujours limitée à ce que permet l'étendue de ce pouvoir, ou en d'autres termes, par l'étendue du marché », fut l'une des plus perspicaces de toutes celles énoncées par Adam Smith (1776/1976, 31) ; voir aussi les deux « Frag-

ments on the Division of Labour » dans *Lectures on Jurisprudence* (1978, 582-586). Le fait que ceux qui suivent les pratiques du marché et de la compétition, voyant leur nombre croître, supplantent ceux qui suivent des pratiques différentes, fut lui aussi noté très tôt. Explicitant quelques phrases écrites à ce dernier sujet par John Locke dans le *Second Traité* (1690/1887), l'historien américain James Sullivan observa, dès 1975, que les Indiens d'Amérique avaient été refoulés par les colons européens, et que maintenant cinq cents êtres pensants pouvaient prospérer sur le territoire même où précédemment un seul et unique sauvage pouvait « mener une existence famélique de chasseur » (1795, 139). (Les tribus d'Indiens d'Amérique qui continuèrent à vivre essentiellement de la chasse furent elles-mêmes évincées par d'autres tribus : celles qui avaient appris à pratiquer l'agriculture.)

Bien que l'éviction d'un groupe par un autre, ou d'un ensemble de pratiques par un autre, se soit souvent effectuée dans le sang et la violence, il n'est pas obligatoirement nécessaire qu'il en ait toujours été ainsi. Il ne fait pas de doute que le cours des événements a différé selon les régions, et nous ne pouvons vraiment entrer dans les détails ici, mais l'on peut imaginer de nombreux processus divers. En certains endroits envahis, pour ainsi dire, par l'ordre étendu, ceux qui suivaient les nouvelles pratiques, et qui pouvaient extraire plus de la terre, ont souvent pu offrir aux premiers occupants en échange du fait que ceux-ci les acceptent sur leur territoire (sans que les « envahis » aient à faire quelque travail que ce soit, et sans que les « envahisseurs » aient utilisé la force) à peu près autant, et parfois même davantage que ce que ces premiers occupants avaient obtenu par un dur labeur. D'autre part, leur densité démographique même a pu permettre aux populations les plus évoluées de résister aux tentatives visant à les évincer des territoires étendus qu'ils avaient utilisés, et dont ils avaient eu besoin, pendant les périodes où ils avaient eux-mêmes pratiqué des méthodes plus primitives d'utilisation de la terre. Nombre de ces successions d'événements se sont sans doute déroulées de manière entièrement pacifique, même si la supériorité militaire des peuples commercialement organisés a souvent accéléré le cours des choses.

Quand bien même l'extension du marché et la croissance de la population ont donc pu être atteints par des moyens entièrement paci-

fiques, des gens bien informés et capables de penser n'en ont pas moins aujourd'hui une réticence croissante à l'idée de continuer à accepter l'association entre croissance démographique et progrès de la civilisation. Tout au contraire, à mesure qu'ils examinent notre présente densité de peuplement, et plus particulièrement le rythme d'accélération du taux de cette densité au cours des trois cents dernières années, ils se montrent de plus en plus inquiets, et voient dans la perspective d'une croissance de population plus forte un désastre propre à donner des cauchemars. Un philosophe aussi sensé que A. G. N. Flew (1967, 60) a pu ainsi louer Julian Huxley d'avoir reconnu très tôt, et « avant même que ce soit aussi largement admis qu'aujourd'hui, (que) la fertilité humaine représente la menace numéro un pour le bien-être présent et futur de l'espèce ».

J'ai soutenu que le socialisme constitue une menace pour le bien-être présent et futur de l'espèce humaine, au sens où ni lui ni aucun autre substitut connu de l'ordre de marché ne pourrait permettre la survie de la population présente du monde. Mais des réactions comme celles que je viens de citer, souvent émises par des gens qui ne préconisent pas le socialisme, suggèrent qu'un ordre de marché qui produit, et qui est produit par, une population tellement nombreuse constitue *aussi* une menace sérieuse pour le bien-être de l'humanité. Il nous faut à l'évidence nous confronter à cet argument.

L'idée moderne que la croissance de la population fait planer la menace d'une paupérisation mondiale est tout simplement une erreur. Elle est essentiellement la conséquence d'une interprétation simpliste de la théorie malthusienne de la population. La théorie de Thomas Malthus a constitué une approche raisonnable du problème tel qu'il apparaissait à sa propre époque, mais les conditions modernes l'ont rendue inadéquate. L'idée de départ sur laquelle elle s'appuyait, et selon laquelle le travail humain peut être considéré comme un facteur de production plus ou moins homogène (c'est-à-dire que le travail salarié est partout de même nature, affecté à l'agriculture, avec les mêmes outils et les mêmes débouchés), n'était pas éloignée de la réalité de l'ordre économique qui existait alors (théoriquement, une économie à deux facteurs). Pour Malthus, qui fut en outre l'un des premiers découvreurs de la loi des rendements décroissants, celle-ci indiquait que tout accroissement du nombre des travailleurs conduirait à une baisse de ce qui est appelé maintenant la

productivité marginale, et à partir de là du revenu des travailleurs, tout particulièrement lorsque les meilleures terres étaient occupées par des lopins de taille optimale. (Sur la relation entre les deux théorèmes de Malthus, voir McCleary, 1953, 11).

Cela cesse d'être vrai cependant dans les conditions modifiées dont nous parlons ici, où le travail n'est pas homogène, mais diversifié et spécialisé. En un contexte d'intensification des échanges et d'amélioration des techniques de communication et de transport, un accroissement des populations et de leur densité rend la division du travail avantageuse, conduit à une radicale diversification, à une différenciation et à une spécialisation des hommes, rend possible l'émergence de nouveaux facteurs de production, et permet l'augmentation de la productivité (voir les chap. 2 et 3 ci-dessus, et aussi ci-dessous). Les différences d'aptitudes, naturelles ou acquises, deviennent des facteurs rares de production, souvent complémentaires de manières multiples ; ce qui rend profitable pour les travailleurs d'acquérir de nouveaux savoir-faire qui dès lors atteindront des prix de marché différents. La spécialisation volontaire se trouve orientée par les différences de rémunération attendues. Le travail peut donc avoir un rendement croissant plutôt que décroissant. Une population plus dense peut aussi utiliser des techniques qui auraient été inutiles dans des régions plus faiblement occupées ; et si de telles techniques ont déjà été développées ailleurs, elles peuvent fort bien être importées et adoptées rapidement (pourvu que le capital nécessaire puisse être obtenu). Le simple fait de vivre pacifiquement, en contact constant avec des gens nombreux, rend par lui-même possible une utilisation plus complète des ressources disponibles.

Le travail cessant ainsi d'être un facteur homogène de production, les conclusions de Malthus cessent de s'appliquer. L'on peut plutôt dire qu'en de telles conditions un accroissement de population est désormais à même, sur la base d'une différenciation plus poussée, de rendre des accroissements *ultérieurs* de population plus concevables et plus facilement possibles encore, et *pour des périodes indéfinies* les accroissements de population peuvent tout à la fois fonctionner sur un mode auto-accélérant et constituer une condition préalable à toute avancée de civilisation, tant sur un plan matériel que (l'individuation étant devenue possible) sur un plan spirituel.

Ce n'est alors pas simplement l'existence d'un plus grand nombre d'hommes, mais celle d'un plus grand nombre d'hommes différents qui permet un accroissement de la productivité. Les hommes deviennent plus puissants parce qu'ils deviennent plus différents. Les nouvelles possibilités de spécialisation — en ce qu'elles dépendent non pas tant de l'accroissement de l'intelligence individuelle que de la différenciation croissante des individus — fournissent la base d'une meilleure utilisation des ressources de la terre. Ceci en retour requiert une extension du réseau des services indirects que les mécanismes de signalisation du marché assurent. Dès lors que le marché révèle toujours plus de possibilités nouvelles de spécialisation, le modèle à deux facteurs, avec ses conclusions malthusiennes, devient de plus en plus inapplicable.

La crainte aujourd'hui largement prévalente que la croissance démographique qui accompagne et stimule tout cela soit susceptible de conduire à l'appauvrissement général et au désastre est donc largement due à une mauvaise interprétation de calculs statistiques. Il ne s'agit pas de nier qu'un accroissement de la population puisse conduire à une baisse des revenus moyens. Mais cette possibilité est elle aussi mal interprétée : la mauvaise interprétation étant due, là, à la façon dont on confond le revenu moyen d'un nombre donné d'individus ayant différents niveaux de revenu et le revenu moyen d'un nombre d'individus plus élevé dans une période ultérieure. Le prolétariat est une population *additionnelle* qui, sans l'émergence de nouvelles possibilités d'emploi, n'aurait jamais vu le jour. La baisse du revenu moyen survient simplement parce que la croissance de la population se trouve en général caractérisée par un accroissement plus fort des couches les plus pauvres que des couches les plus riches de la population. Mais c'est une erreur d'en conclure que quiconque doive se trouver appauvri dans le processus. Aucun membre de la communauté vraisemblablement n'est plus pauvre qu'avant (quand bien même certaines personnes aisées ont pu se trouver évincées par des nouveaux venus, et descendre quelques échelons). Pour peu qu'un grand nombre de pauvres se soient *ajoutés* au nombre de pauvres déjà existants, il est même possible que tous ceux qui étaient *déjà* là soient devenus un peu plus riches, et que le revenu moyen de la collectivité ait néanmoins baissé. C'est une évidence banale que, si le nombre des

membres des couches aux revenus les plus élevés s'accroît moins vite que celui des membres des couches aux revenus les moins élevés, une baisse de la moyenne peut aller de pair avec un accroissement numérique des revenus dans toutes les couches. Dès lors que la base de la pyramide des revenus croît plus vite que sa hauteur, le revenu moyen de la totalité des membres est inéluctablement plus faible.

Il serait néanmoins plus exact de dire que le processus de croissance bénéficie beaucoup plus au grand nombre des pauvres qu'au petit nombre des riches. Le capitalisme a créé la possibilité de l'emploi. Il a créé les conditions à l'intérieur desquelles des gens qui n'ont pas été dotés par leurs parents des outils et de la terre nécessaire pour subvenir à leur propre existence et à celle de leur descendance peuvent se trouver équipés par d'autres, à leur bénéfice mutuel. Car le processus permet de vivre — même pauvrement —, et d'avoir des enfants, à des gens qui sans cela, sans possibilité de faire un travail productif, n'auraient vraisemblablement pas pu parvenir à l'âge adulte et se doter d'une descendance : il a permis que viennent à être, et a gardé en vie, des millions d'hommes qui sans cela n'auraient pas vécu du tout, et qui, s'ils avaient vécu, brièvement, n'auraient pas eu les moyens de procréer. Sous cet angle, ce sont les pauvres qui tirent le plus de l'intégralité du processus. Et Karl Marx avait raison de dire que *le capitalisme a créé le prolétariat : il lui a donné et lui donne vie*.

L'idée selon laquelle les riches ont extorqué aux pauvres ce qui, sans un tel acte de violence, leur appartiendrait, ou tout au moins pourrait leur appartenir, est donc absurde. La dimension du stock de capital d'un peuple, combinée à ses traditions accumulées et à ses pratiques d'extraction et de communication de l'information, détermine la dimension de sa population. Les membres de celle-ci n'auront des emplois, et ne pourront produire les marchandises et les outils nécessaires pour satisfaire les besoins futurs de personnes inconnues, que si ceux qui peuvent investir le capital permettant de combler l'intervalle entre les dépenses présentes et les revenus futurs pourront, en faisant cela, obtenir un gain au moins aussi important que celui qu'ils auraient obtenu en affectant leur capital à d'autres usages.

Sans les riches — sans ceux qui ont accumulé du capital — ceux des pauvres qui, par hypothèse, seraient en vie seraient beaucoup plus

pauvres, et survivraient en tirant à peine de quoi survivre de terres de faible rendement sur lesquelles chaque sécheresse tuerait la plupart des enfants qu'ils essaieraient d'élever. La création de capital a transformé la condition de telles gens plus que quoique ce soit d'autre. A mesure que le capitaliste a acquis la possibilité d'employer d'autres personnes au service de ses propres objectifs, sa capacité de les nourrir les a servi : eux tout autant que lui. Cette capacité s'est accrue ultérieurement lorsque des hommes ont été à même d'en employer d'autres non pas pour satisfaire directement leurs propres besoins, mais pour échanger des biens et des services avec d'autres hommes innombrables. La propriété, le contrat, le commerce et l'usage du capital n'ont ainsi pas bénéficié à une simple minorité.

L'envie et l'ignorance ont conduit des gens à considérer que posséder plus que ce dont on a besoin pour sa consommation courante est matière à réprobation plutôt qu'à récompense. L'idée que le capital ne peut qu'être accumulé aux dépens des autres n'en constitue pas moins un retour à des conceptions économiques qui, aussi évidentes qu'elles puissent paraître à certains, sont en réalité sans fondements, et rendent une compréhension adéquate du développement économique impossible.

Le caractère régional du problème

Une autre source de mécompréhension est la tendance à penser la croissance démographique en termes purement globaux. Les questions de peuplement doivent être considérées régionalement, en tenant compte de l'existence d'aspects différents dans des aires géographiques différentes. Le véritable problème qui se pose en l'occurrence est toujours de savoir si le nombre des habitants d'une région donnée tend, pour une raison ou pour une autre, à excéder les ressources (y compris les ressources utilisables pour commercer) des emplacements où ils vivent.

Aussi longtemps que l'accroissement de population dans une région se trouve possibilisé par la croissance de la productivité des populations, ou par l'utilisation plus efficace des ressources, et non par une aide artificielle apportée de l'extérieur, il y a peu de motifs

d'inquiétude. Nous avons moralement aussi peu le droit d'empêcher la croissance de la population dans d'autres parties du monde que nous n'avons le devoir de l'assister. Un conflit moral peut, cela dit, émerger si des pays matériellement avancés assistent de manière continue, et en pratique même subventionnent, la croissance des populations en des régions telles que par exemple la zone du Sahel en Afrique centrale, où il semble que peu d'espoirs existent que la population présente, et moins encore une population accrue, soit dans un futur proche à même de subvenir à ses besoins par son propre travail. Toute tentative visant à maintenir un chiffre de population supérieur à celui permettant la reproduction du capital accumulé ne peut que faire baisser encore le nombre de ceux qui seront à même de survivre. Sans notre intervention, les populations ne pourraient s'accroître au-delà de leur capacité de se nourrir. Les pays avancés, en assistant la croissance de populations telles que celles du Sahel suscitent des attentes, créent des conditions concrètes qui impliquent des obligations et assument, en conséquence, une grave responsabilité par rapport à des situations que tôt ou tard ils ne pourront plus assumer. L'homme n'est pas tout puissant, et reconnaître les limites de son pouvoir peut lui permettre de s'approcher de plus près de la réalisation de ses désirs que l'attitude consistant à suivre ses impulsions naturelles et à tenter de remédier à des maux éloignés par rapport auxquels il ne peut malheureusement pas faire grand-chose.

Il n'y a en tous cas pas de danger que dans un futur assez proche pour que nous devions nous en préoccuper, la population globale du monde puisse excéder les ressources matérielles disponibles, et nous avons toutes les raisons de supposer que les forces intérieures à l'œuvre arrêteraient le processus longtemps avant que cela puisse arriver. (Voir les études de Julian L. Simon (1977, 1981*a* et *b*), Esther Boserup (1981), Douglas North (1973, 1981), et Peter Bauer (1981), et aussi mes 1954, 15 et 1967, 208 (textes)).

Il existe en effet dans les zones tempérées de tous les continents, excepté l'Europe, de vastes régions qui non seulement peuvent supporter un accroissement de population, mais dont les habitants peuvent espérer approcher le niveau de richesse, de confort et de bien-être général que le monde occidental n'a atteint qu'en accroissant la densité de l'occupation des sols et l'intensité de l'exploitation des ressources.

Dans ces régions, les populations doivent croître pour que les hommes puissent atteindre la qualité de vie à laquelle ils aspirent. Il est de leur propre intérêt de croître en nombre, et il serait présomptueux de notre part, et difficilement défendable sur un plan moral, que nous les incitions par la contrainte à restreindre leur natalité. Si de sérieux problèmes peuvent se poser pour peu que nous tentions sans discernement de préserver toutes les vies humaines partout sur la terre, nous ne pouvons légitimement émettre d'objections envers la croissance démographique de populations capables de subvenir à leurs besoins par leur propre travail. Nous qui habitons des pays d'ores et déjà riches n'avons à proprement parler aucun droit d'en appeler à une fin de croissance (comme le fit le Club de Rome, ou le rapport ultérieur *Global 2000*), ou de nous opposer sur ces plans aux populations en question, qui, à juste titre, s'irritent de notre attitude.

Certaines des idées qui accompagnent les recommandations de mesures politiques incitant à la restriction des naissances — par exemple que les populations développées devraient transformer une partie des territoires habités par des populations n'ayant pas encore accédé au développement en des sortes de parcs naturels — sont incontestablement outrageantes. L'image idyllique des heureux primitifs satisfaits de vivre dans la pauvreté rurale et de renoncer au développement qui seul pourrait donner à bon nombre d'entre eux accès à ce qu'ils considèrent eux-mêmes comme les bienfaits de la civilisation est le fruit de purs fantasmes. L'accès à ces bienfaits requiert, comme nous l'avons vu, certains sacrifices dans le domaine des instincts. Mais ce sont les gens les moins avancés qui doivent décider pour eux-mêmes individuellement si le confort matériel et la culture développée valent les sacrifices impliqués. Ils ne doivent ni être forcés de se moderniser, ni se trouver empêchés, par le biais de politiques d'isolement, de rechercher les moyens de se moderniser.

A la seule exception des cas où l'accroissement du nombre de pauvres a conduit les gouvernements à redistribuer les revenus en leur faveur, il n'y a pas de cas dans l'histoire où un accroissement de population a fait baisser le niveau de vie de ceux qui, dans la population concernée, avaient déjà atteint divers niveaux. Comme Simon l'a affirmé d'une manière convaincante : « Il n'y a pas aujourd'hui, et il n'y a jamais eu de données empiriques montrant que la croissance de

la population, ses dimensions ou sa densité aient eu un effet négatif sur le niveau de vie » (1981*a*, 18, et voir aussi ses ouvrages majeurs sur le sujet, 1977 et 1981*b*).

Diversité et différenciation

La différenciation est la clé pour la compréhension de la croissance démographique, et nous devons nous donner les moyens de développer ce point crucial. La réussite spécifique de l'homme, celle qui a conduit à de nombreuses autres de ses caractéristiques propres, est sa différenciation et sa diversité. Quelques autres espèces au sein desquelles les hommes ont établi artificiellement une diversité comparable mises à part, la diversification de l'espèce humaine est sans égale. Celle-ci existe dans la mesure où, au fil de la sélection naturelle, les hommes ont développé un organe hautement efficace leur permettant d'apprendre de leurs semblables. Ce qui a fait que l'accroissement de leur nombre, pendant la majeure partie de l'histoire, n'a pas été comme en d'autres cas autolimitatif, mais plutôt autostimulant. La population humaine a grandi par une sorte de réaction en chaîne au sein de laquelle une densité plus grande d'occupation du territoire a eu tendance à ouvrir de nouvelles possibilités à la spécialisation, et a conduit ainsi à un accroissement de la productivité individuelle, et à un effet en retour en termes d'accroissement numérique ultérieur. Parmi les hommes en nombre croissant s'est développé non seulement une variété d'attributs innés, mais aussi une immense pluralité de courants de traditions culturelles au sein desquels leur intelligence croissante leur a permis de procéder à des sélections — tout particulièrement pendant leur adolescence prolongée. La plus grande partie du genre humain ne peut aujourd'hui survivre que dans la mesure où ses membres sont si flexibles, que dans la mesure où il y a tant d'individus différents à qui leurs aptitudes différentes permettent de se différencier plus fortement encore les uns des autres en absorbant une variété sans limites de combinaisons de courants de traditions.

La diversité, à laquelle la densité croissante a ouvert de nouvelles perspectives, est essentiellement celle du travail et des aptitudes, de l'information et de la connaissance, de la propriété des revenus. Le processus n'est ni simple, ni causal, ni prévisible, car à chaque étape,

l'accroissement de la densité de population crée des possibilités virtuelles qui peuvent ou ne peuvent pas être découvertes et réalisées rapidement. Ce n'est que là où des populations antécédentes sont déjà passées par certaines étapes et que leur exemple peut être imité, que le processus peut être rapide. L'apprentissage s'accomplit au travers d'une multiplicité de canaux, et présuppose une grande variété de situations et de relations individuelles avec des groupes et des individus, par le biais desquelles des possibilités de collaboration émergent.

Une fois que les gens ont appris à tirer parti des nouvelles possibilités offertes par la densité de peuplement (non seulement la spécialisation permise par la division du travail, la connaissance et la propriété, mais aussi l'accumulation individuelle de nouvelles formes de capital), celles-ci deviennent la base de développements ultérieurs. Grâce à la multiplication, à la différenciation, à la communication et à l'interaction sur des distances de plus en plus grandes, grâce aussi à la transmission au travers du temps, l'humanité est devenue une entité distincte conservant certains traits structurels à même de produire les effets bénéficiaires permettant un accroissement numérique ultérieur.

Pour autant que nous sachions, l'ordre étendu est probablement la structure la plus complexe de l'univers, une structure au sein de laquelle des organismes biologiques qui sont déjà hautement complexes ont acquis la capacité d'apprendre et d'assimiler des fragments de traditions supra-personnelles leur permettant de s'adapter, d'instant en instant, à une structure changeant sans cesse, dotée d'un ordre d'une complexité toujours plus élevée. Etape après étape, des obstacles provisoires à des accroissements de population ultérieurs sont franchis, les accroissements de population survenant créent les conditions permettant des accroissements ultérieurs, etc. Le processus, progressif et cumulatif, ne peut s'achever avant que toutes les parties fertiles ou richement pourvues de la terre ne soient peuplées avec une densité similaire.

Le centre et la périphérie

Et ce pourrait être effectivement la fin : je ne pense pas que l'explosion de population à même de conduire à une terre où il n'y aurait plus que des « places debout », et que certains semblent

craindre, soit susceptible de survenir. L'histoire globale de l'expansion démographique pourrait bien aujourd'hui approcher de sa fin, ou tout au moins entrer dans une période tout à fait nouvelle. La croissance de population la plus forte n'a jamais pris place, en effet, dans les économies de marché développées, mais toujours sur les périphéries de celles-ci, parmi les pauvres qui ne disposaient pas des terres fertiles et des équipements qui leur auraient permis de subvenir à leurs propres besoins, et à qui les « capitalistes » ont offert de nouvelles possibilités de survie.

Ces périphéries sont aujourd'hui en voie de disparition. Il n'existe de surcroît plus guère de pays susceptibles d'entrer dans la catégorie : la vitesse littéralement explosive que l'expansion démographique a connu au cours de la dernière génération lui a permis d'atteindre les confins du monde habitable.

Il y a par conséquent d'excellentes raisons de douter que les extrapolations effectuées à partir de la tendance des derniers siècles — et qui parlent d'une accélération indéfinie de la croissance de la population dans un futur indéfini — soient exactes. L'on peut maintenant s'attendre plutôt à ce qu'une fois que la réserve subsistant de gens qui entrent aujourd'hui dans l'ordre étendu sera épuisée, l'augmentation du nombre des hommes qui inquiète si fort tant de gens refluera graduellement. Aucun groupe relativement riche ne continue, de fait, à augmenter à un rythme soutenu. Nous n'en savons pas assez pour dire quand le tournant sera pris, mais l'on peut raisonnablement supposer qu'il faudra vraiment beaucoup de temps avant que nous n'approchions des horreurs évoquées par ceux qui recourent aux extrapolations susdites.

J'ai d'ailleurs l'impression que le problème perd d'ores et déjà de son acuité, et que le taux de croissance de population approche maintenant, ou a d'ores et déjà atteint, son maximum, et ne s'accroîtra plus beaucoup, avant que de décliner. L'on ne peut bien sûr tenir cela pour certain, mais tout indique que — même si ce n'est pas encore arrivé — à un moment donné au cours de la dernière décennie de ce siècle, la croissance de population atteindra un maximum, puis s'inversera. Sauf si survient une intervention délibérée pour la stimuler.

Dès le milieu des années soixante, le taux annuel de croissance démographique des pays en voie de développement a atteint un som-

met de 2,4 %, puis a commencé à décliner jusqu'à atteindre le chiffre présent : 2,1 %. Le taux annuel de croissance démographique des populations des pays les plus développés était déjà en phase de déclin à la même époque. Le taux global de croissance de la population mondiale semble donc avoir atteint alors, avant que de refluer, son sommet historique (Nations Unies, 1980, et J. E. Cohen, 1984, 50-51). Comme Cohen l'écrit, « l'humanité a commencé à pratiquer et à expérimenter la retenue qui gouverne toutes les espèces voisines ».

Ce qui se passe peut devenir plus compréhensible si l'on examine attentivement les populations vivant dans les périphéries des économies en voie de développement. Les meilleurs exemples pourraient être prélevés sur certaines villes à la croissance très rapide — Mexico, Calcutta, Le Caire, São Paulo, et Djakarta, Caracas, Lagos, Bombay, où la population a doublé ou plus que doublé en quelques années, et où les vieux centres-villes se retrouvent entourés par des agglomérations faites de baraquements de fortune, ou « bidonvilles ».

L'accroissement de la population de ces villes provient du fait que les gens vivant sur les périphéries des économies de marché, tout en profitant d'ores et déjà des avantages de ces économies (par exemple, accès à une médecine plus avancée, à de meilleures informations de toutes natures, et à des institutions et des pratiques économiques élaborées) ne sont néanmoins pas pleinement adaptés aux traditions, à la morale et aux coutumes de celles-ci. Ils peuvent par exemple continuer à recourir aux habitudes de procréation existant dans les milieux extérieurs aux économies de marché, et où la première réponse des pauvres à un léger accroissement de richesse consiste à s'assurer d'un nombre de descendants suffisant pour qu'il soit subvenu à leur existence lors de leur vieillesse. Ces anciennes habitudes sont désormais en voie de disparition, et leur recul est particulièrement rapide dans les groupes qui, situés plus près des centres importants, assimilent plus vite les coutumes qui leur permettent de mieux réguler leur procréation. De fait, les centres commerciaux en expansion deviennent des pôles magnétiques précisément parce qu'ils fournissent des modèles montrant comment atteindre, par le biais de l'imitation, ce que tout un chacun désire.

Les bidonvilles, s'ils sont intéressants par eux-mêmes, permettent aussi d'illustrer plusieurs des autres thèmes développés plus haut.

Ainsi, la population vivant dans les campagnes entourant les villes n'a pas été épuisée par l'émergence du phénomène « bidonville » ; elle a en général elle aussi profité de la croissance des villes. Les villes ont offert une possibilité de vivre à des millions d'êtres humains qui seraient morts, ou ne seraient pas nés, si eux ou leurs parents n'avaient pas émigré vers elles. Ceux qui ont émigré vers les villes ou leurs périphéries n'y furent conduits ni par la bienveillance de citadins à même de leur offrir du travail et des équipements, ni par les conseils généreux de leurs « voisins » plus riches, mais plutôt par le fait qu'ils avaient entendu parler d'autres gens pauvres qu'ils ne connaissaient pas (et qui avaient vécu, peut-être, dans une vallée de montagne éloignée) et qui étaient parvenus à survivre en partant vers une ville en expansion où ils avaient su qu'il était possible de trouver du travail. C'est l'ambition, voire la volonté forcenée, de mener une meilleure existence, pas la bienfaisance, qui a sauvé leurs vies : mais l'ambition et la volonté forcenée ont en l'occurrence fait mieux que la bienfaisance. Les gens de la campagne ont appris par les signaux du marché — même s'ils ne pouvaient penser les choses de cette façon abstraite — que le revenu non dépensé par les citadins riches était utilisé par ceux-ci pour procurer aux autres des outils ou des moyens de subsistance en paiement pour un travail, ce qui permettait à des gens qui n'avaient pas hérité de terres cultivables et d'outils pour les cultiver, de survivre. Il est incontestablement difficile pour certains d'accepter l'idée que ceux qui vivent dans les bidonvilles les ont choisi délibérément, pour gagner leur vie, de préférence à la campagne (qui suscite tant de sentiments romantiques). Néanmoins, comme ce fut le cas pour les paysans anglais et irlandais qu'Engels a trouvé en son temps dans les taudis de Manchester, c'est ce qui s'est passé.

La saleté et le délabrement de ces zones périphériques sont essentiellement dus à la marginalité économique même qui a incité ceux qui y subsistent à résider là plutôt qu'à la campagne. Il ne faut pas ignorer non plus sur ce plan, les effets nuisibles des mesures de dirigisme économique des gouvernements du Tiers Monde, et le fait que ces gouvernements ont souvent restreint les possibilités d'emploi de ceux vivant en ces zones, pour satisfaire les intérêts salariaux et syndicaux établis, ou pour complaire à des « réformateurs sociaux » mal inspirés.

Enfin, et l'on peut voir à l'œuvre là le processus de sélection, sans médiations et sous sa forme la plus nue, les rigueurs de la morale commerciale ne touchent pas de la manière la plus visible et la plus dure ceux qui ont déjà appris à les affronter sur un mode élaboré, mais plutôt les nouveaux-venus qui n'ont pas encore compris comment même les prendre en compte. Ceux qui vivent dans les zones périphériques n'observent pas encore pleinement des pratiques nouvelles pour eux (et sont donc presque toujours considérés comme des indésirables, voire même comme des délinquants). Ils expérimentent personnellement l'impact que les pratiques d'une civilisation plus avancée peuvent avoir sur des gens qui ressentent et pensent encore selon les critères moraux de la tribu et du village. Aussi douloureuse que cette expérience puisse être pour eux, ils bénéficient aussi, et peut-être tout spécialement, de la division du travail issue des activités des milieux d'affaires ; nombre d'entre eux changent graduellement en ce contexte leurs façons d'agir et de concevoir et parviennent alors à améliorer effectivement la qualité de leur vie. Un changement minimal de conduite de leur part constitue la condition qui leur permet d'entrer dans le groupe plus large déjà en place et de pouvoir gagner graduellement une portion croissante du produit total.

Ce sont les nombres d'hommes auxquels les différents systèmes de règles permettent de survivre qui décident du système qui dominera. Ce système de règles ne sera pas nécessairement celui que les masses (dont les habitants des bidonvilles ne constituent qu'un dramatique exemple) ont déjà adopté, mais celui suivi par un noyau autour duquel un nombre croissant de gens de la périphérie s'assemblent pour bénéficier des gains résultant d'un produit total croissant. Ceux qui, tout au moins partiellement, adoptent — et tirent bénéfice de — la pratique de l'ordre étendu le font la plupart du temps sans avoir conscience des sacrifices qui seront le corollaire éventuel de cette adoption. Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les gens des pays primitifs qui ont eu à apprendre en ce secteur de dures leçons : les guerriers conquérants qui vinrent assujettir des populations, voire détruire leurs élites, découvrirent souvent plus tard, à leur regret, que jouir des bienfaits de la civilisation du lieu impliquait l'adoption des coutumes pratiquées.

Le capitalisme a donné vie au prolétariat

Nous pourrions, dans les pages qui nous restent, réénoncer nos principaux arguments, et noter certaines de leurs implications.

Si l'on demande ce que les hommes doivent essentiellement aux pratiques morales de ceux qui sont appelés capitalistes, notre réponse est : leur existence même. Les analyses socialistes qui attribuent l'émergence du prolétariat à une explosion de groupes antécédemment capables de subvenir à leurs besoins sont entièrement erronées. La plupart des individus qui forment maintenant le prolétariat n'auraient pas pu survivre si d'autres ne leur avaient fourni les moyens de subsister. Même si les gens concernés peuvent *se sentir* exploités, et même si des politiciens peuvent jouer avec ce sentiment pour atteindre le pouvoir, les membres des prolétariats occidentaux et les millions de ceux composant les prolétariats du monde en voie de développement doivent pour la plupart leur existence aux possibilités d'être que les pays avancés ont créé à leur intention. Tout cela n'est pas limité aux pays occidentaux ou au monde en voie de développement. Quand bien même les dirigeants des pays concernés auraient des réticences à l'admettre en public, et à admettre que nous ne pourrons continuer à subvenir aux besoins des populations présentes du monde, y compris celles des pays communistes, que si nous parvenons à maintenir et à renforcer le système de propriété privée qui rend notre ordre étendu possible, c'est un fait que des pays tels que la Russie connaîtraient la famine aujourd'hui si leurs populations n'avaient pas été maintenues en vie par le monde occidental.

Le capitalisme a aussi introduit une nouvelle forme de création de revenus tirés de la production, qui *libère* les gens en leur permettant, ainsi qu'à leur descendance, de s'émanciper des liens familiaux ou tribaux. Il en est ainsi, même si le capitalisme se trouve parfois empêché d'offrir tout ce qu'il lui serait possible aux individus entendant bénéficier pleinement de ses avantages par des groupes organisés et monopolistes de travailleurs, les « syndicats », qui provoquent des phénomènes de rareté artificielle en interdisant à ceux qui seraient prêts à accomplir certaines tâches pour un salaire moindre de le faire.

L'avantage général qu'il y a à remplacer des objectifs spécifiques concrets par des règles abstraites se révèle clairement dans des cas

comme ceux que nous avons évoqués ici. Personne n'avait prévu ce qui allait arriver. Ni un désir conscient de faire croître l'espèce humaine aussi rapidement que possible, ni le souci de préserver des existences déterminées n'ont produit ce résultat. Ce ne furent pas toujours ceux qui ont les premiers recouru aux nouvelles pratiques (épargne, propriété privée, etc.) qui ont vu leur descendance avoir les meilleures chances de survie. Car ces pratiques ne protègent pas des vies *particulières*, mais bien plutôt accroissent les *chances* (les perspectives ou les probabilités) de propagation plus rapide du *groupe*. De tels résultats n'étaient pas plus désirés qu'envisagés. Certaines des pratiques concernées ont pu impliquer une moindre appréciation de la vie de certains individus, une acceptation du sacrifice par infanticide, de l'abandon des vieillards et des malades ou de la mise à mort des criminels, dès lors que cela semblait permettre d'améliorer les perspectives de multiplication et de survie du reste. Nous n'entendons pas affirmer qu'un accroissement du nombre des hommes est bon dans l'absolu. Nous disons seulement que l'accroissement de populations déterminées se conformant à des règles déterminées a conduit à la sélection de pratiques dont la prédominance est devenue la cause d'une prolifération ultérieure (nous ne suggérons pas non plus, comme nous l'avons noté dans le chap. 1, que les morales plus avancées qui restreignent ou annihilent certains sentiments innés devraient complètement éliminer ces sentiments. Nos instincts propres ont encore une importance dans nos relations à nos voisins immédiats, ainsi que dans d'autres situations).

Si l'économie de marché a prévalu sur d'autres types d'ordre parce qu'elle a permis aux groupes qui adoptaient ses règles fondamentales de mieux se multiplier, cela veut dire que *le calcul en termes de valeurs sur le marché est un calcul en termes de vies humaines* : même si telle ne pouvait être leur intention, les individus guidés par ces valeurs ont fait ce qui a le plus fortement contribué à accroître leur nombre.

Le calcul des coûts est un calcul de vies

Quand bien même la notion de « calcul de vies » ne peut être prise littéralement, elle constitue plus qu'une métaphore. Il ne peut y avoir dans l'action économique des relations quantitatives simples régissant

la préservation des vies humaines, mais l'importance des effets ultimes des comportements de marché ne peut être sous-estimée. Diverses précisions doivent néanmoins être apportées. Pour la plupart, ainsi, ce seront seulement des vies *non identiques* qui seront décomptées lorsqu'il sera question de sacrifier quelques vies pour servir un plus grand nombre ailleurs.

Même si nous n'aimons pas regarder la réalité en face, nous avons constamment à prendre des décisions de ce type. Dans la prise de décisions publiques ou privées, des vies individuelles anonymes ne sont pas des valeurs absolues ; l'entrepreneur construisant des autoroutes, des hôpitaux ou des installations électriques ne prendra jamais les précautions maximales contre les risques d'accidents mortels, car il sait qu'en évitant les coûts impliqués, le risque total de pertes de vies humaines pourra se trouver considérablement réduit. Lorsque le médecin militaire après une bataille fait un « tri », lorsqu'il laisse mourir quelqu'un qui aurait pu être sauvé parce que le temps qu'il aurait fallu consacrer à sauver ce quelqu'un lui permettra de sauver trois autres vies (voir Hardin, 1980, 59, qui définit le « tri » comme « la procédure qui sauve le maximum de vies »), il procède à un calcul en nombre de vies. Ce qui constitue un autre exemple de la façon dont le choix entre sauver plus ou moins de vies modèle notre vision des choses, même si c'est sous la forme de vagues intuitions concernant ce qui doit être fait. L'exigence de préserver le maximum de vies ne signifie pas que toutes les vies humaines peuvent être considérées comme ayant une égale importance. Il peut être plus important de sauver la vie du médecin, dans l'exemple ci-dessus, que de sauver la vie d'un blessé parmi les autres : car sans lui aucun ne survivrait. Certaines vies sont à l'évidence plus importantes en ce qu'elles permettent de créer ou de préserver d'autres vies. Le bon chasseur ou le défenseur de la communauté, la mère fertile et peut-être le vieux sage sont plus importants que la plupart des bébés et que la quasi-totalité des gens âgés. Un grand nombre d'autres vies peut dépendre de la sauvegarde d'un bon chef, et les individus hautement productifs peuvent être plus utiles à la communauté que d'autres individus quelconques. *Ce n'est pas le nombre momentané de vies humaines que l'évolution tend à maximiser, c'est le flux ultérieur de vies à venir.* Si, dans un groupe, tous les hommes, et toutes les femmes, en âge de procréer et le nombre de personnes

requis pour les défendre et les nourrir se trouvait préservé, les perspectives de croissance future ne seraient guère affectées, alors que la mort de toutes les femmes âgées de moins de quarante-cinq ans anéantirait toute possibilité de prolonger la lignée.

Si pour plusieurs raisons toutes les vies inconnues doivent compter également dans l'ordre étendu — et conformément à nos propres idéaux, nous nous sommes approchés de ce but dans les domaines de l'action gouvernementale —, ce but n'a jamais régi les comportements dans le petit groupe ni nos réponses innées. Ce qui amène à poser la question de savoir si le principe peut être considéré comme bon, ou moral.

Comme c'est le cas pour tout autre organisme, le principal « objectif » que la constitution physique de l'homme — et ses traditions — peut servir est la production d'autres êtres humains. Sa réussite en ce domaine est étonnante et ses efforts conscients n'auront d'effets durables que si, qu'il le comprenne ou non, ils contribuent à ce résultat. Cela n'a dès lors aucun intérêt de se demander si celles de ses actions qui vont dans le sens de cette contribution sont réellement « bonnes », surtout s'il s'agit de savoir ainsi si nous *aimons* les résultats. Car comme nous l'avons vu, nous n'avons jamais été en mesure de choisir notre morale. Il existe une tendance à interpréter la bonté sur un mode utilitarien, et à affirmer que ce qui est « bon » est ce qui conduit à des résultats désirés, mais une telle affirmation n'est ni vraie ni utile. Même en nous en tenant à l'usage commun, nous pouvons voir que le mot « bon » en général renvoie à ce que la tradition nous dit que nous devrions faire sans savoir pourquoi — ce qui ne peut dissimuler que l'on a toujours inventé des justifications pour chaque tradition particulière. Nous pouvons néanmoins demander très légitimement lesquelles, parmi les différentes règles contradictoires que la tradition considère comme bonnes, permettent, dans certaines conditions particulières, la préservation et la multiplication des groupes qui les suivent.

La vie n'a pas d'autre but qu'elle-même

La vie n'existe qu'aussi longtemps qu'elle pourvoit à sa propre continuation. Quelle que soit la façon dont les hommes conçoivent les raisons *pour* lesquelles ils sont en vie, c'est un fait que la plupart

d'entre eux le sont aujourd'hui uniquement *grâce* à l'ordre de marché. Tout comme nous sommes devenus civilisés par l'accroissement de notre nombre, c'est la civilisation qui a rendu cet accroissement possible : nous pouvons être peu nombreux et sauvages, ou nombreux et civilisés. Si elle se trouvait réduite à sa population d'il y a dix mille ans, l'humanité ne pourrait préserver la civilisation qui est la sienne aujourd'hui. Même si la connaissance acquise jusqu'à ce jour se trouvait conservée dans des bibliothèques, les hommes ne pourraient utiliser celle-ci sans être assez nombreux pour occuper tous les emplois requis par la spécialisation et la division du travail. Toute la connaissance accumulée dans les livres ne dispenserait pas dix mille personnes épargnées quelque part après un holocauste atomique d'avoir à retourner à une vie de chasse et de cueillette, quand bien même elle raccourcirait probablement la période de temps pendant laquelle cette humanité résiduelle aurait à rester dans une telle condition. Lorsque les gens ont commencé à subordonner leurs objectifs concrets communs à des règles abstraites, ils ont commencé à construire mieux qu'ils ne savaient parce que ces règles leur permettaient de participer à un processus de collaboration ordonnée que personne n'aurait pu superviser ou arranger et que personne n'aurait pu prédire, et ils ont créé des situations non prévues, et le plus souvent non désirées. Nous pouvons ne pas apprécier le fait que les règles en question ont été façonnées essentiellement en raison de leur adéquation à l'accroissement de notre nombre, mais nous n'avons désormais plus le choix (si tant est que nous l'ayons jamais eu) car nous avons affaire à une situation qui existe déjà.

Les hommes sont là, innombrables ; et seule une économie de marché peut permettre à l'essentiel d'entre eux de rester en vie. La rapidité de la circulation des informations fait que, où qu'ils soient, ils savent désormais qu'un niveau de vie élevé est possible. Ceux qui vivent dans les régions les moins peuplées ne peuvent espérer atteindre ce niveau qu'en se multipliant et en peuplant leurs zones d'habitation d'une manière plus dense — ce qui accroîtra encore le nombre de ceux qu'une économie de marché pourra maintenir en vie.

Dans la mesure où nous ne pouvons préserver et assurer le nombre que nous représentons à présent qu'en adhérant au même type général de principes, c'est notre devoir — à moins que nous voulions

délibérément condamner des millions à la famine — de résister aux prétentions de doctrines qui tendent à détruire les composants essentiels de ces principes, tels que l'institution de la propriété plurielle.

Nos désirs et nos volontés sont, en tous cas, globalement hors de propos. Que nous *désirions* ou non des accroissements ultérieurs de population et de production, nous devons — ne serait-ce que pour préserver les gens et la richesse existant, et pour les protéger du mieux que nous pouvons du désastre potentiel — nous efforcer de maintenir ce qui, dans des conditions favorables, ne pourra que conduire en de nombreux endroits, au moins pendant quelque temps, à ces accroissements ultérieurs.

Si je n'ai pas voulu poser la question de savoir si, pour peu que nous ayons le choix, nous voudrions choisir la civilisation, l'examen des problèmes de population reconduit à deux points qui s'y rapportent. D'abord le spectre d'une explosion démographique qui reconduirait la plupart des hommes à la misère semble, comme nous l'avons vu, n'avoir aucune consistance. Une fois cette menace dissipée, si l'on considère les réalités de la vie « bourgeoise » — mais pas les revendications utopiques d'une vie libre de tout conflit, de toute souffrance, de toute frustration, et, en fait, de toute morale — l'on pourrait penser que les agréments et les stimulations de la civilisation ne constitueraient pas une mauvaise affaire pour ceux qui n'en bénéficient pas encore. Mais la question de savoir s'il est plus avantageux d'être civilisé que non civilisé ne peut probablement pas trouver de réponse définitive sur la base de ce genre de spéculations. Le deuxième point est que la seule chose proche d'une évaluation objective de la question est de voir ce que font les gens quand ils ont le choix — ce qui n'est pas notre cas. La rapidité avec laquelle les gens ordinaires du Tiers Monde — à l'opposé des intellectuels occidentalisés — semblent se saisir des possibilités que leur offre l'ordre étendu, même si cela signifie pour eux habiter quelque temps dans des bidonvilles, donne une réponse qui va dans le même sens que celle donnée par les paysans d'Europe au moment de l'introduction du capitalisme urbain, et montre que les gens optent en général pour la civilisation, lorsqu'ils en ont la possibilité.

9

La religion et les gardiens de la tradition

La religion, même sous ses formes les plus rudimentaires, constitua la sanction des règles morales longtemps avant l'ère du raisonnement artificiel et de la philosophie.

(Adam SMITH)

Et d'autres nommèrent déraison
De toujours décrier ce qu'ils aimaient.

(Bernard MANDEVILLE)

La sélection naturelle parmi les gardiens de la tradition

En achevant ce livre, je voudrais faire quelques remarques informelles — il ne s'agit pas de plus que cela — sur la relation entre les arguments que j'ai développés ici et le rôle de la croyance religieuse. Ces remarques pourront apparaître désagréables à certains intellectuels dès lors qu'elles suggèrent que, dans leur long conflit avec la religion, ils ont été partiellement dans l'erreur — et ont souvent manqué de discernement.

J'ai montré au fil des pages que l'humanité est déchirée entre deux manières d'être. L'une concerne les types d'attitudes et d'émotions appropriées au comportement dans les groupes restreints au sein desquels les hommes ont vécu pendant plus de cent mille années et au sein desquels les compagnons qui se connaissaient entre eux apprenaient à se servir les uns les autres et à poursuivre des objectifs communs. Curieusement, ces attitudes et ces émotions archaïques, primitives, sont maintenant défendues par nombre de tenants du rationalisme, et par les adeptes de l'empirisme, de l'hédonisme, et du socialisme qui leur est associé. L'autre est liée aux développements plus récents de l'évolution culturelle, et tient à ce que nous ne servons plus

des compagnons que nous connaissons et ne poursuivons plus des fins communes, mais vivons en des institutions, des systèmes moraux et des traditions qui, en évoluant, ont donné la vie — et maintenant permettent de survivre — à beaucoup plus de gens qu'il n'en existait auparavant lors des commencements de la civilisation, des gens qui sont engagés sur un mode pacifique, bien que caractérisé par la compétition, dans la poursuite de milliers de buts différents qu'ils ont choisis, et qui collaborent avec des milliers de personnes qu'ils ne connaissent pas.

Comment ces développements sont-ils survenus ? Comment des traditions que des gens n'aiment ou ne comprennent pas, dont ils n'apprécient pas globalement — et dont ils ne peuvent ni voir ni prévoir — les effets (effets que, par ailleurs, il leur arrive encore de combattre avec vigueur), continuent-elles à se trouver transmises de génération en génération ?

Une partie de la réponse réside bien sûr dans ce par quoi nous avons commencé — l'évolution de l'ordre moral au travers de la sélection de groupe : les groupes qui se comportent de certaines façons sont ceux qui survivent. Mais cela ne peut avoir été suffisant. Si ce n'est d'une compréhension des effets bénéfiques qu'elles pouvaient avoir en permettant la création d'un ordre étendu de coopération encore inimaginable, d'où les règles concernées ont-elle pu tirer leur origine ? Ou, ce qui est plus important, comment ont-elles pu subsister face à la forte opposition des instincts, et, plus récemment, aux attaques de la raison ? C'est ici que nous en arrivons à la religion.

La coutume et la tradition, toutes deux adaptations non rationnelles à l'environnement, sont plus à même de guider la sélection des groupes lorsqu'elles peuvent s'appuyer sur le totem et le tabou, ou sur des croyances magiques ou religieuses, qui se sont elles-mêmes développées sur la base de la tendance à interpréter tout ordre que les hommes pouvaient rencontrer d'une manière animiste. D'abord, la principale fonction des restrictions pesant sur l'action individuelle peut avoir été, ainsi, de constituer un signe de reconnaissance entre les membres du groupe. Ultérieurement, la croyance en des esprits punissant les transgresseurs a permis que de ces restrictions soient préservées. « Les esprits sont en général conçus comme les gardiens de la tradition... Nos ancêtres vivent désormais comme des esprits résidant dans un autre monde... Ils se met-

tent en colère, et font que les choses vont mal si nous n'obéissons pas aux coutumes » (Malinowski, 1936, 25).

Mais ceci n'est pas encore suffisant pour qu'une effective sélection s'opère ; les croyances, et les rites et cérémonies qui leur sont associés, doivent aussi avoir fonctionné à un autre niveau. Les pratiques communes ont sans doute produit leurs effets bénéfiques sur les groupes de manière progressive, avant que la sélection par l'évolution ne puisse devenir effective. Comment, au cours de la période intermédiaire, ont-elles pu se trouver transmises de génération en génération ? A la différence des caractéristiques génétiques, les caractéristiques culturelles ne sont pas transmises automatiquement. La transmission et la non-transmission de génération en génération sont tout autant des contributions positives ou négatives à un ensemble de traditions que le sont les contributions des individus. De nombreuses générations peuvent être depuis là requises pour qu'il soit sûr que toutes les traditions spécifiques de ce genre seront en fait continuées, et qu'elles pourront éventuellement s'épandre. Certains types de croyances mythiques ont, semble-t-il, été nécessaires pour que cela s'accomplisse, tout spécialement là où des règles de conduite entrant en conflit avec l'instinct étaient concernées. Une explication simplement utilitaire, voire même fonctionnaliste, des différents rites ou cérémonies serait insuffisante, voire même dépourvue de toute plausibilité.

Nous devons partiellement aux croyances religieuses et mystiques, et je pense, tout particulièrement aux principales religions monothéistes, que les traditions bénéfiques aient été préservées et transmises assez longtemps pour permettre aux groupes qui les suivaient de croître et de pouvoir s'épandre par sélection naturelle ou culturelle. Ce qui signifie que, que cela nous plaise ou non, nous devons la persistance de certaines pratiques, et la civilisation qui a résulté d'elles, pour partie au soutien de croyances qui ne sont pas vraies — ou vérifiables ou testables — au sens où des affirmations scientifiques peuvent l'être, et qui ne sont incontestablement pas le résultat d'arguments rationnels. Je pense parfois qu'il pourrait être approprié d'appeler certaines d'entre elles au moins, comme pour faire à leur égard un geste d'estime, vérités symboliques, ceci dans la mesure où elles aident ceux qui y adhèrent à « croître, multiplier, peupler la terre et la soumettre » (Genèse, I, 28). Même ceux parmi nous qui, comme c'est mon cas, ne

sont pas disposés à accepter la conception anthropomorphique d'une divinité personnelle, devraient admettre que la disparition prématurée de ce que nous considérons comme des croyances non factuelles aurait privé l'humanité d'un soutien puissant pendant le long développement de l'ordre étendu dont nous jouissons désormais, et que même aujourd'hui, la disparition de ces croyances, qu'elles soient vraies ou fausses, provoquerait de graves problèmes.

En tout cas, la conception religieuse selon laquelle la morale a été déterminée par des processus qui ne nous sont pas compréhensibles pourrait être plus exacte (même si ce n'est pas exactement selon cette signification qu'elle est énoncée) que l'illusion rationaliste selon laquelle l'homme, en faisant usage de son intelligence, a inventé une morale qui lui a donné le pouvoir d'accomplir plus que ce qu'il aurait jamais pu prévoir. Si nous gardons ces choses à l'esprit, nous pouvons mieux comprendre et apprécier l'attitude de ces clercs religieux dont on dit qu'ils sont devenus quelque peu sceptiques sur la validité de certains de leurs dogmes, et qui ont pourtant continué à les enseigner : parce qu'ils craignaient qu'une perte de foi conduise à un déclin de la morale. Il ne fait aucun doute qu'ils avaient raison, et même un agnostique devrait concéder que nous devons notre morale, la tradition qu'elle nous a transmise, et au-delà non seulement notre civilisation, mais nos vies même, à l'acceptation de prétentions factuelles scientifiquement inacceptables.

La relation *historique* incontestable entre la religion et les valeurs qui ont donné forme et fait avancer notre civilisation, telles que la famille et la propriété plurielle, ne signifie pas, bien sûr, qu'il existe une relation intrinsèque entre la religion comme telle et ces valeurs. Parmi les fondateurs de religion au cours des deux mille dernières années, nombreux étaient ceux qui étaient opposés à la propriété et à la famille. *Mais les seules religions qui ont survécu sont celles qui ont défendu la propriété et la famille.* Les perspectives offertes au communisme, qui est tout à la fois contre la propriété et contre la famille (et aussi contre la religion) ne sont sous cet angle guère prometteuses. Car il constitue lui-même, je pense, une religion qui a eu son heure, et qui s'effondre maintenant à grande vitesse. Dans les pays communistes et socialistes, l'on peut voir comment la sélection naturelle des croyances religieuses traite celles qui ne sont pas adaptées.

Le communisme s'effondre bien sûr essentiellement là où il a été mis en œuvre et où il a pu décevoir les espoirs utopiques placés en lui. Il survit par contre dans le cœur de ceux qui n'ont pas été confrontés à ses effets réels : les intellectuels occidentaux, et les pauvres vivant dans la périphérie de l'ordre étendu, c'est-à-dire dans le Tiers Monde. Chez les premiers, se fait jour le sentiment croissant qu'un rationalisme du type de celui critiqué ici est un faux dieu, mais le besoin d'un dieu d'une sorte ou d'une autre persiste, et trouve partiellement sa réponse dans le recours à des moyens tels que le retour à une version curieuse de la dialectique hégélienne, qui permet à l'illusion de rationalité de coexister avec un système de croyance fermé à la critique par le biais d'un vœu de consécration au « genre humain » (vœu lui-même en fait suprêmement « rationaliste » au sens du mot ici critiqué). Comme Herbert Marcuse l'a écrit : « La réelle liberté pour l'existence individuelle (et pas simplement dans le sens libéral des termes) n'est possible que dans une *polis* spécifiquement structurée, une société rationnellement organisée » (cité dans Jay, 1973, 119). Pour comprendre ce que cette « rationalité » implique, voir *ibid.*, 49, 57, 60, 64, 81, 125 et *passim*). Au sein d'une liberté de ce genre, la « théologie de la libération » peut se fondre avec le nationalisme pour produire une puissante nouvelle religion, avec des conséquences désastreuses pour les gens qui sont déjà en proie à de profondes difficultés économiques (voir O'Brien, 1986).

Comment la religion a-t-elle pu permettre la pérennité de coutumes bénéfiques ? Les coutumes dont les effets bénéfiques n'étaient pas perceptibles par ceux qui les pratiquaient n'étaient à même d'être préservées assez longtemps pour permettre à ceux-ci d'accroître leur avantage dans la sélection que lorsqu'elles étaient soutenues par une croyance forte ; et certaines croyances supranaturelles ou magiques puissantes étaient immédiatement disponibles pour jouer ce rôle. A mesure que l'ordre d'interaction humaine s'est étendu et s'est fait plus menaçant pour les revendications des instincts, il a pu devenir pour un temps tout à fait dépendant de l'influence continue de certaines croyances religieuses — de fausses raisons incitant les hommes à faire ce qui est requis pour que la structure leur permettant de nourrir leur nombre croissant puisse durer (voir appendice G).

Mais de même que la création de l'ordre étendu n'a jamais été voulue, de même rien ne permet de supposer que le soutien provenant de la religion était en général délibérément cultivé, ou qu'il y ait eu là quelque chose qui pouvait être de l'ordre d'une conspiration. Il est naïf — tout particulièrement si l'on prend en compte, comme nous le

notions plus haut, que nous ne *pouvons* observer les effets de notre morale — d'imaginer quelque élite avisée calculant froidement les effets de diverses morales, procédant à une sélection entre elles, et conspirant pour persuader les masses par de « nobles mensonges » platoniciens d'ingurgiter un opium du peuple afin qu'elles obéissent à ce qui permettrait la fructification des intérêts de leurs gouvernants. Il ne fait aucun doute que le choix entre les diverses versions des croyances religieuses fondamentales fut souvent le fruit de décisions expédientes des dirigeants séculiers. L'on peut même dire que le soutien religieux a parfois délibérément, voire cyniquement, été acheté par ces dirigeants séculiers, mais le plus souvent cela n'a concerné que des querelles passagères qui n'ont pas eu beaucoup d'influence sur les longues périodes d'évolution — périodes par rapport auxquelles la question de savoir si la règle favorisée contribuait à accroître la communauté est plus importante que toute question concernant le fait de savoir quelle clique dirigeante spécifique a contribué à la favoriser à un moment donné.

La description et l'évaluation de ces développements peuvent aussi mener à se poser quelques questions de langage. Le langage ordinaire est inadéquat pour permettre de procéder à des distinctions suffisamment précises, en particulier lorsqu'il s'agit de ce qui touche à la notion de connaissance. Par exemple, la *connaissance* est-elle impliquée lorsqu'une personne a l'habitude de se comporter d'une manière qui, sans qu'elle le sache, accroît la probabilité que non seulement elle et sa famille, mais aussi de nombreuses autres personnes inconnues d'elle survivront — tout spécialement si elle a préservé cette habitude pour des raisons tout autres et, en fait, inexactes ? A l'évidence, ce qui l'a guidée avec succès n'est pas ce que l'on entend en général par connaissance rationnelle. Même si certains facteurs tels que la peur de la désapprobation ou de la punition (humaine ou divine) peuvent quelquefois soutenir ou préserver des habitudes déterminées, l'on ne peut pas non plus décrire de telles pratiques acquises comme « émotionnelles » dans la mesure où elles ne sont pas toujours guidées de manière claire par ce que l'on peut légitimement appeler émotions. Dans de nombreux, sinon la plupart des cas, ceux qui ont gagné sont ceux qui ont adhéré à des habitudes d'une manière aveugle, ou qui ont

appris au travers de l'enseignement religieux des préceptes tels que « l'honnêteté est la meilleure politique », et qui l'ont emporté ainsi sur des compagnons plus avisés qui avaient raisonné autrement. En tant que stratégies de survie, des équivalents tant de la rigidité que de la flexibilité ont joué des rôles importants dans l'évolution biologique ; et la morale, qui a pris la forme de règles rigides, pourrait fort bien avoir été souvent plus efficace que des règles plus flexibles dont les adeptes ont tenté de conduire leur pratique en se révélant prêts à changer de cap selon les circonstances spécifiques et les conséquences prévisibles, guidés par quelque chose qu'il serait plus facile d'appeler connaissance.

Pour ce qui me concerne personnellement, je me considère aussi peu à même d'affirmer que de nier l'existence de ce que d'autres appellent Dieu, car je dois admettre que je ne sais pas ce que ce mot est censé signifier. Je rejette sans aucun doute toute interprétation anthropomorphique, personnelle ou animiste du terme, interprétations au travers desquelles de nombreuses personnes parviennent à lui donner une signification. La conception d'êtres agissants semblables à l'homme ou semblables à l'esprit m'apparaît plutôt être le produit d'une surestimation arrogante des capacités d'un esprit du type de celui de l'homme. Je ne peux attacher de signification aux mots qui, dans la structure de ma propre pensée ou dans ma vision du monde, n'ont pas une place qui leur donnerait un contenu. Il serait ainsi malhonnête de ma part d'utiliser de tels mots comme s'ils exprimaient une croyance à laquelle j'adhère.

J'ai longtemps hésité pour savoir si je devais ou non insérer cette note personnelle ici. J'ai fini par décider de le faire parce que le soutien d'un agnostique déclaré peut aider les croyants, qui hésitent parfois, à continuer sur la voie de conclusions que nous partageons. Peut-être que ce que de nombreuses personnes désignent sous le nom de dieu n'est qu'une personnification de cette tradition de morale et de valeurs qui gardent leur communauté en vie. Nous apprenons aujourd'hui à voir que la source de l'ordre — la carte ou le guide qui peut indiquer comment jouer avec succès son rôle au sein du tout — et que la religion situe en une divinité semblable à l'homme, se trouve non à l'extérieur du monde physique, mais constitue l'une de ses caractéris-

tiques, beaucoup trop complexe pour que chacun de ceux qui lui appartiennent forme une « image » ou un « dessin » d'elle. Les interdits religieux à l'encontre de l'idolâtrie et de la fabrication d'images de cette sorte sont donc judicieux. Peut-être néanmoins que beaucoup de gens ne peuvent concevoir la tradition abstraite que sous la forme d'une volonté personnelle. S'il en est ainsi, ne seront-elles pas, en une époque où les aspects les plus manifestement supra-naturels se voient rejetés comme autant de superstitions, enclines à vouloir trouver cette volonté dans la « société » ?

De la réponse à cette question peut dépendre la survie de notre civilisation.

APPENDICES

APPENDICE A

Le « naturel » contre l' « artificiel »

L'usage scientifique et philosophique courant est si profondément influencé par la tradition aristotélicienne, qui ne reconnaît pas l'évolution, que les dichotomies et les oppositions établies non seulement ne parviennent pas, en général, à saisir correctement les processus soustendant les problèmes et les conflits dont il est question dans le chapitre 1, mais constituent *de facto* un obstacle à la compréhension de ces problèmes et de ces conflits eux-mêmes. J'examinerai dans cet appendice quelques-unes des difficultés de classification résultant, dans l'espoir qu'une familiarisation avec elles pourra favoriser une compréhension ultérieure.

L'on pourrait commencer avec le mot « naturel », qui est la source de nombre de controverses et de diverses mécompréhensions. La signification originelle latine de « naturel », comme celle de son équivalent grec, « physique », renvoie aux verbes décrivant divers types de croissance (respectivement *nascor* et *phyo* ; voir Kerfeld, 1981, 111-150), si bien qu'il serait légitime de décrire comme « naturel » tout ce qui a été généré spontanément et n'a pas été conçu de manière concertée par un esprit humain. En ce sens, notre morale traditionnelle, fruit d'une évolution spontanée, est parfaitement naturelle, et non artificielle, et il serait adéquat d'appeler les règles traditionnelles qui lui correspondent « loi naturelle ».

L'usage cependant ne permet pas de comprendre la loi naturelle selon la signification que je viens d'esquisser. Il tend plutôt à confiner le mot « naturel » à la désignation de propensions ataviques ou d'instincts qui (comme on l'a vu au chap. 1) entrent souvent en conflit

avec les règles de la conduite évoluée. Si seules des réponses innées de ce type sont décrites comme naturelles, et si — pour tout aggraver — l'on ne décrit par le mot « bon » que ce qui est nécessaire à la préservation d'un état de choses existant, et plus particulièrement l'ordre du petit groupe ou de la communauté immédiate, l'on devra décrire comme « non naturelles » et comme « mauvaises » les premières étapes menant à l'observation des règles et à l'adaptation à des conditions évoluant, donc les premiers pas menant vers la civilisation.

Cela dit, si le mot « naturel » doit être utilisé pour désigner ce qui est inné ou instinctif, et le mot « artificiel » pour désigner le produit d'une décision, les résultats de l'évolution culturelle (tels que les règles traditionnelles) ne peuvent être placés de façon claire ni sous une définition ni sous l'autre, et dès lors ne sont pas seulement situés « entre l'instinct et la raison », mais aussi, à l'évidence, entre le « naturel » (c'est-à-dire l'instinctif) et l' « artificiel » (c'est-à-dire, le produit d'une décision raisonnable). La dichotomie exclusive séparant « naturel » et « artificiel », tout comme celle, similaire et découlant, qui oppose « passion » et « raison » — et qui, étant exclusive, ne permet pas l'existence d'une aire intermédiaire entre les termes qui la composent, a ainsi grandement contribué à la négligence et à la mécompréhension dont se trouve entouré le processus crucial, exomatique, d'évolution culturelle qui a produit les traditions qui ont rendu possible la croissance de la civilisation. Ces dichotomies en effet, par les définitions qu'elles impliquent, ne laissent pas de place pour la reconnaissance de ce processus.

Néanmoins, si l'on va au-delà de ces dichotomies trop tranchées, l'on peut voir que le véritable opposé de la passion n'est pas la raison, mais la morale traditionnelle. L'évolution de la tradition des règles de conduite — situable *entre* les processus d'évolution de l'instinct et ceux de la raison — est un phénomène distinct qu'il est tout à fait erroné de considérer comme un produit de la raison. Ces règles traditionnelles ont, à l'évidence, *grandi* naturellement au fil de l'évolution.

La croissance n'est pas une propriété exclusive des organismes biologiques. De la boule de neige aux dépôts charriés par le vent ou à la formation de cristaux — de la formation de sable par l'eau de mer au surgissement des montagnes et à la constitution de molécules complexes — la nature est pleine d'exemples d'accroissements de taille

ou de changements de structure. Si l'on examine l'émergence des structures d'interrelation entre les organismes, l'on peut voir qu'il est, tant sur le plan de l'étymologie que sur celui de la logique, correct et adéquat d'utiliser le mot « croissance » pour les décrire ; et c'est en ce sens que j'utilise le mot : pour désigner un processus survenant dans une structure qui s'autoperpétue.

Ainsi, continuer à opposer l'évolution naturelle et l'évolution culturelle reconduit au piège mentionné : la dichotomie exclusive séparant le développement « artificiel » guidé par un dessein conscient et ce qui, révélant des caractéristiques instinctives inchangées, est réputé être « naturel ». Une telle conception du « naturel » conduit aisément quelqu'un dans la direction du rationalisme constructiviste. Bien que les interprétations constructivistes soient sans aucun doute supérieures aux prétendues explications organicistes (de nos jours unanimement rejetées comme inconsistantes), qui ne font que substituer un processus inexpliqué à un autre, l'on doit reconnaître qu'il y a deux types distincts de processus d'évolution — qui sont tous les deux des processus parfaitement naturels. L'évolution culturelle, bien qu'elle soit un processus distinct, reste sous de nombreux aspects plus proche de l'évolution génétique ou biologique que d'un développement guidé par la raison ou par la prévision de l'effet des décisions prises.

La similitude qui existe entre l'ordre de l'interaction humaine et celui des organismes biologiques a, bien sûr, été souvent remarquée. Mais aussi longtemps que l'on a été incapable d'expliquer comment les structures organiques existant dans la nature s'étaient formées et que l'on n'a pas disposé d'une explication de la sélection évolutive, les analogies perçues ont été d'une aide limitée. Avec la sélection évolutive néanmoins, l'on dispose maintenant d'une clé ouvrant à la compréhension générale de l'émergence de l'ordre dans la vie, dans l'esprit et dans les relations interpersonnelles.

Incidemment, l'ordre constitué dans l'un de ces domaines (l'ordre de l'esprit par exemple) peut être capable de former des ordres d'un niveau inférieur, tout en n'étant pourtant pas lui-même le produit d'ordres de niveau plus élevé. Ce qui nous incite à reconnaître les limites de notre capacité à expliquer ou à concevoir un ordre appartenant à un niveau inférieur de la hiérarchie des ordres, aussi bien que notre inaptitude à expliquer ou à concevoir un ordre supérieur.

Ayant exposé les problèmes généraux qui interfèrent avec la possibilité d'user clairement de ces termes traditionnels, nous pouvons indiquer brièvement, en prenant pour exemple David Hume, comment même la pensée de l'un des penseurs les plus importants de notre tradition a été contaminée par les mécompréhensions issues de ces fausses dichotomies. Hume est un exemple particulièrement bon dans la mesure où il a choisi, malheureusement, de désigner cette tradition morale que je préférerais appeler naturelle, par le terme « artificiel » (empruntant probablement celui-ci à l'expression « raison artificielle », familière aux penseurs de la *common-law*). Quand bien même il a souligné que « bien que les règles de justice soient *artificielles*, elles ne sont pas arbitraires », et que par conséquent, il n'est pas depuis là « impropre de les appeler lois de *nature* » (1739/1886, II, 258), cela l'a paradoxalement conduit à être considéré comme le fondateur de l'utilitarisme. Il s'efforça de se garder néanmoins contre toute mésinterprétation constructiviste, expliquant qu'il avait « seulement supposé que ces réflexions s'étaient formées d'un seul coup, alors qu'elles s'étaient formées insensiblement et par degrés » (Hume faisait usage ici à ce procédé que les philosophes moraux écossais appelaient « histoire conjecturelle » (Stewart, 1829, VII, 90, et Medick, 1973, 134-176) — un procédé souvent appelé plus tard, d'une façon qui peut égarer (et que son jeune contemporain Adam Ferguson avait appris, lui, à éviter systématiquement), « reconstruction rationnelle »). Comme ces passages le suggèrent, Hume est arrivé bien près d'une interprétation évolutionniste, percevant même que « nulle forme ne peut subsister, à moins qu'elle ne possède les pouvoirs et les organes nécessaires à sa subsistance : quelque nouvel ordre ou économie doit être essayé, et ainsi de suite sans intermède, jusqu'à ce qu'en fin de compte un ordre capable de se maintenir et de se soutenir lui-même ne survienne », et que l'homme ne peut « prétendre être exempté de ce qui est le lot de tous les animaux vivants, (car) la guerre perpétuelle entre les créatures vivantes » ne peut que se poursuivre (1779/1886, II, 429-436). Comme on l'a dit, Hume a reconnu pratiquement qu'il « existe entre le naturel et l'artificiel une troisième catégorie, qui partage certaines caractéristiques avec l'un et l'autre » (Haakonssen, 1981, 24).

Cependant la tentation d'essayer d'expliquer la fonction des structures auto-organisées en montrant comment celles-ci peuvent avoir

été formées par un esprit créateur est grande, et il est par conséquent compréhensible que certains des continuateurs de Hume aient interprété l'usage qu'il faisait du mot « artificiel » de cette manière, construisant à partir de cet usage une théorie utilitariste de l'éthique selon laquelle l'homme choisit consciemment sa morale en fonction de l'utilité qu'il peut lui reconnaître. Il peut sembler curieux d'attribuer une telle conception à quelqu'un qui a soutenu que « les règles de la morale ne sont pas des conclusions de la raison » (1739/1886, II, 235), mais c'est une erreur d'interprétation qui est venue naturellement à un rationaliste cartésien tel que C. V. Helvetius, dont Jeremy Bentham, comme cela est maintenant reconnu, s'est ultérieurement inspiré (voir Everett, 1931, 110).

Bien que l'on puisse observer chez Hume, mais aussi dans les œuvres de Bernard Mandeville, l'émergence graduelle des concepts jumeaux de formation d'ordre spontané et de sélection évolutive (voir Hayek, 1967/1978, 250, 1963/1967, 106-121 et 1967/1978*a*, 249-266), ce sont Adam Smith et Adam Ferguson qui en ont les premiers fait un usage systématique. Le travail de Smith marque l'irruption d'une approche évolutionniste qui a progressivement balayé la conception aristotélicienne, statique. Les enthousiastes qui, au XIX[e] siècle, soutenaient que *La richesse des nations* ne pouvait venir en second qu'après la Bible ont souvent été ridiculisés, mais peut-être n'ont-ils pas exagéré autant qu'on l'a dit. Même ce disciple d'Aristote qu'était Thomas d'Aquin ne pouvait se dissimuler que *multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur* — nombre de choses utiles n'existeraient pas si tous les péchés étaient strictement interdits (*Somme théologique*, II, ii, q. 78i).

Alors que Smith a été reconnu par de nombreux auteurs comme l'inspirateur de la cybernétique (Emmet, 1958, 90 ; Hardin, 1961, 54), l'examen récent des carnets de notes de Charles Darwin (Vorzimmer, 1977 ; Gruber, 1974) suggère que c'est sa lecture de Smith en 1838, année charnière, qui l'a conduit à ses découvertes décisives.

Ainsi, c'est des philosophes écossais du XVIII[e] siècle qu'émanent les principales impulsions menant à une théorie de l'évolution, la diversité des disciplines connues maintenant sous le nom de cybernétique, théorie générale des systèmes, synergétique, autopoïesis, etc. ; tout autant que la compréhension du pouvoir supérieur d'auto-organisa-

tion que recèle le marché, et de l'évolution du langage, de la morale et des lois (Ullman-Margalit, 1978, et Keller, 1982).

Adam Smith reste néanmoins la victime de moqueries, même chez les économistes, la majorité d'entre eux n'ayant pas encore reconnu que l'analyse des processus auto-organisateurs est sans doute la tâche principale de toute analyse scientifique de l'ordre du marché. Un autre grand économiste, Carl Menger, un peu plus de cent ans après Adam Smith, a clairement perçu que « cet élément génétique est inséparable de la conception d'une science théorique » (Menger, 1883/1933, II, 183 et cf. son usage préalable du terme génétique dans Menger 1871/1934, I, 250). C'est largement par le biais de telles tentatives de comprendre la formation de l'interaction humaine au travers de l'évolution et de la formation spontanée d'ordre que ces approches sont devenues le principal outil d'analyse de phénomènes complexes pour l'explication desquels les « lois mécaniques » de causation unidirectionnelle ne sont plus adéquates (voir appendice B).

Au cours des récentes années, la diffusion de cette approche évolutionniste a si profondément affecté le développement de la recherche qu'un rapport de l'assemblée de la *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärtze* a pu affirmer que « pour les sciences modernes de la nature, le monde des choses et des phénomènes est devenu le monde des structures et des ordres ».

Ces récentes avancées dans les sciences naturelles ont montré à quel point le chercheur américain Simon N. Patten avait raison lorsque, voici environ quatre-vingt-dix ans, il écrivait que « tout comme Adam Smith a été le dernier des moralistes et le premier des économistes, de même Darwin a été le dernier des économistes et le premier des biologistes » (1899, XXIII). Smith se révèle avoir été plus, même, que cela : le paradigme qu'il a fourni est devenu depuis un outil d'une grande puissance dans diverses branches de la recherche scientifique.

Rien n'illustre mieux les dérives humanistes du concept d'évolution que le fait que la biologie a dû emprunter son vocabulaire aux humanités. Le terme « génétique », qui est devenu aujourd'hui le terme technique pour désigner la théorie de l'évolution biologique, a été semble-t-il utilisé d'abord sous sa forme allemande *(genetisch)* (Schulze, 1913, I, 242) dans les écrits de J. G. Herder (1767), Friedrich Schiller (1793) et C. M. Wieland (1800), bien longtemps avant que

Carlyle ne l'introduise en anglais. Il a été utilisé plus particulièrement en linguistique après que sir William Jones ait découvert, en 1787, l'origine commune des langues indo-européennes, et au moment où cela avait été élaboré, en 1816 par Franz Bopp, la conception de l'évolution culturelle était devenue un lieu commun. L'on trouve le terme utilisé en 1836 par Wilhelm von Humboldt (1977, III, 389 et 418) qui, dans la même œuvre, a soutenu aussi que « si l'on conçoit la formation du langage, ainsi que c'est le plus naturel, comme relevant de l'ordre de la succession, il devient nécessaire de lui assigner, comme à tout ce qui a son origine dans la nature, un système d'évolution » (je remercie le P[r] R. Keller de Düsseldorf pour cette référence). Est-ce un hasard si Humboldt était aussi un grand défenseur de la liberté individuelle ?

Après la publication des œuvres de Charles Darwin, l'on a vu des juristes et des linguistes (chercheurs conscients de la parenté existant entre eux déjà dans la Rome antique (Stein, 1966, chap. 3)), soutenir qu'ils avaient été « darwiniens avant Darwin » (Hayek, 1973 : 153). Ce n'est qu'après la parution du *Problems of Genetics* de William Bateson (1913) que le mot « génétique » est devenu le nom désignant l'évolution biologique. Nous reprenons ici son usage moderne, établi par Bateson, qui désigne l'héritage biologique par le biais de gênes pour le distinguer de l'héritage culturel issu de l'apprentissage ; ce qui ne signifie pas que la distinction peut toujours être tracée précisément. Les deux formes d'héritage interagissent de façon fréquente, particulièrement là où l'héritage génétique apparaît déterminer ce qui peut ou ne peut être hérité par l'apprentissage (c'est-à-dire par la culture).

APPENDICE B

La complexité des problèmes d'interaction humaine

Bien que les physiciens semblent parfois ne pas vouloir reconnaître la complexité plus grande des problèmes d'interaction humaine, celle-ci a été perçue voici plus de cent ans par un savant de l'importance de James Clerk Maxwell, qui écrivit en 1877 que le terme « science physique » est souvent « appliqué d'une façon plus ou moins restreinte à ces branches de la science dans lesquelles les phénomènes considérés sont du type le plus simple et le plus abstrait, en excluant la prise en compte de phénomènes plus complexes tels que ceux observés dans le domaine du vivant ». Plus récemment, un lauréat du prix Nobel de physique, Louis Alvarez a souligné que « la physique est en fait la plus simple de toutes les sciences... Mais confronté à un système infiniment plus compliqué tel que la population d'un pays en voie de développement comme l'Inde, personne ne peut encore décider comment changer pour le mieux les conditions existantes » (Alvarez, 1968).

A mesure que l'on avance vers des phénomènes plus complexes, les méthodes mécaniques et les modèles d'explication causale simple se révèlent toujours plus inapplicables. Les phénomènes cruciaux déterminant la formation de nombreuses structures d'interaction hautement complexes, tels que les valeurs économiques ou les prix, ne peuvent en particulier être interprétés par de simples théories causales ou « nomothétiques », mais nécessitent des explications en termes d'effets combinés d'un nombre plus large d'éléments distincts que nous ne pouvons espérer observer ou manipuler individuellement.

C'est seulement la révolution marginaliste des années 1870 qui a produit une explication satisfaisante des processus de marché qu'Adam Smith avait, longtemps auparavant, décrit par sa métaphore de la « main invisible » — description qui, en dépit de son caractère encore métaphorique et incomplet, a été la première prise en compte

scientifique de tels phénomènes d'auto-organisation. James et John Stuart Mill, par contraste, n'ont pas été capables de concevoir la détermination des valeurs de marché autrement qu'en parlant de détermination causale par quelques événements antécédents, et cette inaptitude leur a interdit, comme à beaucoup de « physicistes » modernes, de comprendre les processus auto-ordonnants du marché. La compréhension des vérités sous-tendant la théorie de l'utilité marginale s'est trouvée un peu plus retardée par l'influence directrice de James Mill sur David Ricardo, et par le travail de Karl Marx. Les tentatives d'obtenir des explications monocausales dans de tels domaines ont persisté jusqu'à l'époque présente (et ont duré plus longtemps qu'ailleurs en Grande-Bretagne, à cause de l'influence décisive de Alfred Marshall et de son école).

John Stuart Mill a peut-être joué le rôle le plus important sous cet angle. Il s'est placé lui-même très tôt sous l'influence du socialisme et est, par le biais de ses préjugés, parvenu à attirer à lui nombre d'intellectuels « progressistes », ce qui lui a permis d'établir sa réputation de plus grand des libéraux et de « saint du rationalisme ». C'est un fait qu'il a conduit probablement plus d'intellectuels vers le socialisme que toute autre personne ; le fabianisme a été, à ses débuts, conçu essentiellement par un groupe de ses disciples.

Mill s'était interdit de comprendre le rôle de guide des prix en assurant sur un mode doctrinaire qu' « il n'y a rien dans les lois de la valeur qui reste à découvrir pour les auteurs présents et futurs » (1848/1965, *Works*, III, 456), assertion qui l'a conduit à croire que « les questions de valeur avaient à voir avec (la distribution de la richesse) seule », et pas avec la production de celle-ci (1848/1965, *Works,* III, 455). Il s'était aveuglé sur la fonction des prix en ayant affirmé que seul un processus de causation mécanique reposant sur quelques événements observables antécédents pouvait constituer une explication acceptable dans les termes des critères de la science naturelle. Vue l'influence que cette affirmation a eue pendant si longtemps, la révolution marginaliste, lorsqu'elle est survenue, vingt-cinq ans après, a eu un effet explosif.

Il est utile de mentionner ici cependant que seulement six années après que le manuel de Mill ait été publié, H. H. Gossen, un penseur trop souvent sous-estimé, a anticipé la théorie de l'utilité marginale en reconnaissant déjà

clairement la dépendance de la production étendue par rapport à la fonction de guide des prix, et en soulignant que « ce n'est que par l'établissement de la propriété privée que l'on peut trouver la mesure permettant la détermination de la quantité optimale de chacune des marchandises à produire dans des circonstances données... La plus grande protection possible de la propriété privée est incontestablement de la plus haute nécessité pour la continuation de la société humaine » (1854/1983, 254-255).

En dépit du mal produit par son œuvre, l'on doit probablement pardonner beaucoup à Mill en raison de l'emprise qu'eut sur lui la femme qui est ultérieurement devenue son épouse. Lors de la mort de celle-ci, il écrivit que « ce pays a perdu le plus grand esprit qu'il incluait », et plus tard dans un témoignage la concernant : « dans la noblesse de sa consécration au bien public... (elle) n'a jamais cessé de revendiquer la justice distributive parfaite comme le but final, ce qui impliquait un état de la société entièrement communiste, en pratique et en esprit » (1965, *Works*, XV, 601 et voir Hayek 1951).

Quelle qu'ait pu être l'influence de Mill, l'économie marxienne essaie aujourd'hui encore d'expliquer les ordres d'interaction hautement complexes dans les termes d'effets causaux uniques : comme des phénomènes mécaniques plutôt que comme des prototypes de ces processus auto-ordonnants qui nous donnent accès à l'explication des phénomènes hautement complexes. Il est utile de mentionner cependant que, comme Joachim Reig l'a souligné (dans son introduction à la traduction espagnole de l'essai de Böhm-Bawerk sur la théorie marxienne de l'exploitation (1976)), il semblerait qu' « après avoir étudié les œuvres de Jevons et Menger, Karl Marx lui-même a abandonné tout travail ultérieur sur le capital ». S'il en a été ainsi, ses disciples ont été à l'évidence moins sages que lui-même.

APPENDICE C

Le temps et les processus d'émergence et de reproduction des structures

Le fait que certaines structures puissent se former et se multiplier parce que d'autres structures similaires déjà existantes peuvent (avec des variations occasionnelles) transmettre leurs propriétés aux autres, et que les ordres abstraits puissent ainsi être l'objet d'un processus d'évolution au cours duquel ils passent d'une incarnation matérielle à d'autres incarnations matérielles qui n'émergeront que parce que le modèle existe déjà, a ouvert pour notre monde une nouvelle dimension : la flèche du temps (Blum, 1951). Au fil de l'écoulement du temps, de nouvelles caractéristiques surgissent qui n'existaient pas auparavant : les structures autoperpétuantes et évolutives qui, bien que représentées à chaque moment par de simples incarnations matérielles particulières, deviennent des entités distinctes qui, dans leurs manifestations variées, persistent au travers du temps.

La possibilité de former des structures par un processus de reproduction donne aux éléments qui ont la capacité de le faire de meilleures chances de se multiplier. Seront de préférence sélectionnés pour la multiplication ces éléments qui sont susceptibles de s'assembler en des structures plus complexes, et l'accroissement de leur nombre conduira à la formation de structures plus complexes encore. Un tel modèle, une fois qu'il est apparu, devient un constituant de l'ordre du monde, aussi plein et entier que tout objet matériel. Dans les structures d'interaction, les modèles d'activité des groupes sont déterminés par des pratiques transmises par les individus d'une génération à ceux de la génération suivante, et ces ordres ne préservent leur caractère général que par le changement constant (adaptation).

APPENDICE D

L'aliénation, les marginaux et les revendications des parasites

J'aimerais énoncer dans cet appendice quelques réflexions concernant les sujets se rapportant au titre ci-dessus indiqué.

1. Comme nous l'avons vu, le conflit entre les émotions d'un individu et ce que l'on attend de lui dans un ordre étendu est virtuellement inévitable ; les réponses innées tendent à s'opposer au réseau des règles apprises qui permettent le maintien de la civilisation. Mais seul Rousseau a fourni des références littéraires et intellectuelles aux réactions que les gens cultivés autrefois rejetaient comme simplement grossières. Considérer ce qui est naturel (lisez « instinctif ») comme bon et désirable est, dans son œuvre, l'expression d'une nostalgie pour le simple, le primitif ou même le barbare, basée sur la conviction que l'on doit satisfaire ses désirs plutôt que d'obéir à des entraves, réputées inventées et imposées par des intérêts égoïstes.

Sous une forme plus douce, la déception devant l'inaptitude de notre morale traditionnelle à produire un plus grand plaisir a récemment trouvé son expression dans la nostalgie pour le « petit qui est beau » ou en des récriminations concernant « l'économie sans joie » (*The Joyless Economy*, Schumacher, 1973, Scitovsky, 1976, cf. aussi la majeure partie des ouvrages concernant l' « aliénation »).

2. L'existence comme telle ne peut conférer un droit ou une créance morale à qui que ce soit vis-à-vis de qui que ce soit d'autre. Les personnes ou les groupes peuvent encourir des devoirs vis-à-vis d'individus bien précis, mais en tant que ces devoirs font partie du système de règles communes qui assistent le genre humain dans sa croissance et sa multiplication, toutes les existences humaines n'ont pas un droit moral à la préservation. Une pratique qui semble fort rude, celle par laquelle quelques tribus esquimaudes laissent mourir

leurs membres devenus séniles au commencement de leur migration saisonnière, peut bien être nécessaire pour elles si elles entendent que leur descendance survive jusqu'à la prochaine saison. Et c'est pour le moins une question ouverte de savoir si c'est un devoir moral de prolonger aussi longtemps que la médecine moderne le permet les vies des malades incurables qui souffrent. Des questions comme celle-ci se posent avant même que l'on demande à qui d'éventuelles revendications pourraient être légitimement adressées.

Les droits proviennent de systèmes de relations dont celui qui revendique fait partie en tant qu'il contribue à les maintenir. S'il cesse de contribuer ou s'il ne l'a jamais fait (ou si personne ne l'a fait pour lui), il n'existe pas de terrain sur lequel ses revendications peuvent s'appuyer. Les relations entre les individus ne peuvent exister qu'en tant que produits de leur volonté, et la simple volonté de celui qui revendique ne peut créer un devoir pour les autres. Seules les attentes produites par une longue pratique peuvent créer des devoirs pour les membres de la communauté au sein desquelles elles prévalent, ce qui est une raison pour laquelle l'on doit être prudent lorsque l'on crée des attentes, celles-ci pouvant faire encourir un devoir que l'on ne pourra remplir.

3. Le socialisme a enseigné a nombre de gens qu'ils possèdent des créances sans liens aucun avec leur apport ou leur participation. A la lumière de la morale qu'a produit l'ordre étendu de la civilisation, l'on peut dire que les socialistes, en fait, incitent les gens à rompre avec la loi.

Ceux qui disent avoir été « aliénés » par rapport à ce que la plupart d'entre eux n'ont jamais connu, et qui préfèrent vivre comme des marginaux parasitaires, soutirant les produits d'un processus auquel ils refusent de contribuer, sont les véritables adeptes de l'appel de Rousseau à un retour à la nature, puisqu'ils voient le mal principal en ces institutions qui ont rendu possible la formation d'un ordre de coordination humaine.

Je ne remets pas en question le droit qu'a tout individu de se retirer de la civilisation. Mais quels titres à des droits peuvent avoir de telles personnes ? Avons-nous à subventionner leur ermitage ? Il ne peut y avoir aucun droit à être exempté des règles sur lesquelles la

civilisation repose. Nous ne pouvons être à même d'aider les faibles et les handicapés, les très jeunes et les vieux, que si les adultes et ceux qui sont valides se soumettent à la discipline impersonnelle qui nous donne les moyens de le faire.

Il serait tout à fait erroné de considérer que de telles erreurs trouvent leur origine chez les jeunes. Ceux-ci répètent ce qu'on leur a enseigné, les paroles proférées par leurs parents, par les professeurs des départements universitaires de psychologie et de sociologie de l'éducation, et par les intellectuels qui en sont issus, pâles copies de Rousseau, Marx, Freud ou Keynes modelées par un discours faisant que les désirs chez eux ont submergé la capacité de comprendre.

APPENDICE E

Le jeu, école des règles

Les pratiques qui ont conduit à la formation de l'ordre spontané ont de nombreux points communs avec les règles observées lorsque l'on joue à un jeu. Tenter de retrouver l'origine de la compétition dans les jeux nous conduirait trop loin, mais nous pouvons apprendre beaucoup de l'analyse lumineuse et révélatrice du rôle du jeu dans l'évolution de la culture menée par l'historien Johan Huizinga, dont l'œuvre n'a pas été appréciée à sa juste valeur par ceux qui étudient l'ordre humain (1949, spéc. 5, 11, 24, 47, 51, 59 et 100, et voir Knight, 1923/1936, 46, 50, 60-66, et Hayek, 1976, 71 et n. 10).

Huizinga a écrit que « les grandes forces instinctives de la vie civilisée ont leur origine dans le mythe et le rituel : le droit et l'ordre, le commerce et le profit, l'artisanat et l'art, la poésie, la sagesse et la science. Tout cela est enraciné dans le sol primordial du jeu » (1949, 5) ; « le jeu crée l'ordre, est l'ordre » (1950, 10) « ... Il s'accomplit au sein de ses propres limites de temps et d'espace, selon des règles fixes, et d'une façon ordonnée » (1949, 15 et 51).

Un jeu est, de fait, l'exemple clair d'un processus au sein duquel l'obéissance à des règles communes par des éléments poursuivant des visées différentes, voire même conflictuelles, débouche sur un ordre général. La théorie moderne des jeux a, qui plus est, montré que, si certains jeux débouchent sur le fait que les gains d'un participant ont pour contrepartie les pertes d'un autre participant, d'autres jeux peuvent susciter un gain net général. La croissance d'une structure d'interaction étendue a été rendue possible par l'entrée de l'individu dans le second type de jeux, ceux conduisant à l'accroissement général de la productivité.

APPENDICE F

Remarques sur l'économie et l'anthropologie de la population

Les objets dont il a été question dans le chapitre 8 ont concerné l'économie depuis les origines de celle-ci. L'on pourrait dire en effet que la science économique a véritablement commencé en 1681, quand sir William Petty (un collègue légèrement plus âgé de Isaac Newcomb, et l'un des fondateurs de la Royal Society) s'est trouvé fasciné par la croissance rapide de Londres et a tenté d'expliquer ses causes. A la surprise de tous, il découvrit que la ville avait acquis une dimension plus importante que Paris et Rome prises ensemble, et, dans son essai sur *La croissance, le développement et la multiplication de l'espèce humaine (The Growth, Increase and Multiplication of Mankind)*, il expliqua comment la plus grande densité de la population rendait possible une plus grande division du travail :

> Chaque manufacture sera divisée en un nombre d'ateliers aussi grand que possible. Dans la fabrication d'une montre, si un homme fait les engrenages, un autre le ressort, un autre gravera le cadran, la montre alors sera meilleure et moins chère que si le même travail avait été effectué par un seul homme.
>
> Et nous verrons aussi que dans les bourgs et dans les rues des grandes villes où tous les habitants sont presque tous du même métier, la marchandise propre à ces endroits se trouvera être meilleure et moins chère qu'ailleurs. Qui plus est, quand toutes sortes de fabrications sont faites en un seul endroit, tout bateau qui vient peut rapidement faire sa cargaison d'autant de fournitures et d'articles divers que son port d'attache peut en enlever (1681/1899, II, 453 et 473).

Petty observa aussi que « la rareté des habitants constitue la réelle pauvreté ; et un pays en lequel vivent huit millions de gens est plus de deux fois plus riche que la même étendue de terre où il n'y en aurait que quatre. Car les gouvernants, qui sont la grande charge, peuvent servir aussi bien pour une population importante que pour une plus

faible » (1681/1899, II, 454-455, et 1927, II, 48). Malheureusement, l'essai qu'il écrivit sur *La multiplication de l'humanité* semble avoir été perdu (1681/1899, II, 454-455, et 1927, I, 43). Il est néanmoins évident que les lignes directrices en ont été transmises par Bernard Mandeville (1715/1924, I, 356) à Adam Smith qui notait, comme nous l'avons remarqué au chapitre 8, que la division du travail est limitée par l'étendue du marché, et que l'accroissement de population est crucial pour la prospérité d'un pays.

Si les économistes se sont depuis très longtemps occupés de telles questions, les anthropologues ont, dans une période plus récente, prêté une attention insuffisante à l'évolution de la morale (qui, bien sûr, peut difficilement être « observée ») : non seulement les simplismes du darwinisme social, mais aussi les préjugés socialistes ont découragé la poursuite des approches évolutionnistes. L'on peut voir néanmoins un éminent anthropologue socialiste, dans une étude de la « révolution urbaine », définir la « révolution » comme « la culmination d'un changement progressif dans la structure économique et l'organisation sociale des communautés, qui a causé — ou été accompagné par — un accroissement rapide des populations concernées » (Childe, 1950, 3). L'on peut trouver aussi des remarques importantes dans les écrits de M. J. Herskovits qui note :

> La relation de la taille de la population à l'environnement et à la technique d'un côté, et à la production par tête de l'autre, constitue le plus grand défi à l'analyse des combinaisons qui engendrent un surplus économique au sein d'un pays donné...
>
> Dans l'ensemble, il apparaît que le problème de la survie est plus pressant dans les petites sociétés. Inversement, c'est au sein des groupes plus larges, où apparaît une spécialisation essentielle à la fourniture de davantage de biens indispensables à la survie de tous, que les hommes peuvent jouir de loisirs (1960, 398).

Ce qui est souvent représenté par des biologistes (cf. Carr-Saunders, 1922 ; Wynne-Edwards, 1962 ; Thorpe, 1976) comme étant essentiellement un mécanisme de limitation de la population peut tout aussi bien être décrit comme un mécanisme d'accroissement, ou mieux d'adaptation, du nombre des hommes en vue d'un équilibre à long terme accordé aux capacités de production du territoire, mécanisme prenant en compte les nouvelles possibilités d'accroître la producti-

vité, tout autant que les dommages qu'un excès temporaire pourrait causer. La nature est aussi inventive sur un plan que sur l'autre, et le cerveau humain est probablement la structure la plus à même de permettre à une espèce de dépasser toutes les autres en puissance et en nombre.

APPENDICE G

La superstition et la préservation de la tradition

Ce livre était presque prêt à partir pour l'imprimerie lorsqu'un commentaire amical que m'envoya le D[r] D. A. Rees sur une conférence que j'avais donnée vint attirer mon attention sur une remarquable petite étude écrite par Sir James Frazier (1909), *Psyche's Task*, et qui porte le sous-titre qui sert d'intitulé à cet appendice. En celle-ci, comme il l'explique, Frazier essaie de « distinguer les racines du bien de celles du mal ».

Cette étude aborde mon objet central d'une manière à bien des égards similaire à la mienne, mais venant comme c'est le cas d'un anthropologue important, elle est à même de donner, particulièrement pour ce qui concerne mes analyses précédentes sur la propriété et la famille, tant de données empiriques que je voudrais, à titre d'illustration, pouvoir réimprimer la totalité de ses 84 pages en annexe à mon propre livre. Parmi les explications qu'il donne qui se rapportent le plus directement à mon propos, l'on peut noter celle où il décrit comment la superstition, en renforçant le respect pour le mariage, a contribué à une observation plus stricte des règles de la morale sexuelle, chez ceux qui sont mariés ou non. L'on peut noter aussi dans le chapitre sur la propriété privée (17) le soulignement de ce que « l'effet de rendre une chose tabou (a été) de la doter d'une énergie supranaturelle ou magique qui la rendait pratiquement inapprochable par quiconque, sinon son propriétaire. Ainsi le tabou est-il devenu un instrument puissant pour renforcer les liens, nos amis socialistes diraient peut-être river les chaînes, de la propriété privée ». Plus loin (19), Frazier cite un auteur plus ancien qui rapporte qu'en Nouvelle-Zélande une « forme de *tapu* contribuait grandement à protéger la propriété » et un compte rendu plus ancien encore (20) concernant les îles Marquises où « sans doute la première mission du tabou était de faire de la propriété la base de toute société ».

Frazier conclut (82) que « la superstition rendait un grand service à l'humanité. Elle fournissait aux multitudes un motif — un mauvais motif c'est vrai — pour l'action juste ; et il vaut sûrement mieux pour le monde que les hommes doivent être droits pour de mauvais motifs que de les voir faire le mal avec les meilleures intentions. Ce qui compte pour la société est la conduite, non l'opinion. Si nos actions sont justes et bonnes, le fait que nos opinions soient erronées n'a qu'une importance infime pour les autres ».

Bibliographie

ALCHIAN Armen (1950), « Uncertainty, Evolution and Economic Theory », *Journal of Political Economy, 58,* reprinted in revised form *in* Alchian (1977).

— (1977), *Economic Forces at Work,* Indianapolis, Liberty Press.

ALLAND A. Jr. (1967), *Evolution and Human Behavior,* New York, Natural History Press.

ALVAREZ Louis W. (1968), « Address to Students », in *Les Prix Nobel.*

BABBAGE Charles (1832), *On the Economy of Machinery and Manufacture,* London, C. Knight.

BACCHLER Jean (1975), *The Origin of Capitalism,* Oxford, Blackwell ; trad. de *Les origines du capitalisme,* Paris, Gallimard, 1971.

BAILEY S. (1840), *A Defense of Joint-Stock Banks and Country Issues,* London, James Ridgeway.

BARKER Ernest (1948), *Traditions of Civility,* Cambridge, Cambridge University Press.

BARRY Brian M. (1961), « Justice and the Common Good », *Analysis, 19.*

BARTLEY W. W., III (1962/1984), *The Retreat to Commitment,* New York, Alfred A. Knopf, Inc., 1962, 2nd, revised and enlarged edition, La Salle, Open Court, 1984.

— (1964), « Rationality versus the Theory of Rationality », *in* Mario BUNGE, ed., *The Critical Approach to Science and Philosophy,* New York, The Free Press.

— (1978), « Consciousness and Physics : Quantum Mechanics, Probability, Indeterminism, the Body-Mind Problem », in *Philosophia,* 1978, p. 675-716.

— (1982), « Rationality, Criticism and Logic », *Philosophia,* 1982, p. 121-221.

— (1985/1987), « Knowledge Is Not a Product Fully Known to Its Producer », *in* Kurt R. LEUBE and Albert ZLABINGER, eds, *The Political Economy of Freedom,* Munich, Philosophia Verlag, 1985 ; and in revised and expanded form as « Alienated Alienated : The Economics of Knowledge versus the Psychology and Sociology of Knowledge », *in* RADNITZKY and BARTLEY (1987).

BATESON William (1913), *Problems of Genetics,* New Haven, Yale University Press.

BAUER Peter (1957), *Economic Analysis and Policy in Underdeveloped Countries,* London, Cambridge University Press.

— (1971), « Economic History as a Theory », *Economica, N. S. 38,* p. 163-179.

— (1972), *Dissent on Development,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

— (1981), *Equality. The Third World and Economic Delusions,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
— and YAMEY Basil S. (1957), *The Economics of Underdeveloped Countries,* Chicago, University of Chicago Press.
BAUMGARDT D. (1952), *Bentham and the Ethics of Today,* Princeton, Princeton University Press.
BELL Daniel and KRISTOL Irving, eds (1971), *Capitalism Today,* New York, Basic Books, Inc.
BENTHAM Jeremy (1789/1887), *Works,* ed. John Bowring, Edinburgh, W. Tait.
BLOCH Ernst (1954-1959), *Das Prinzip Hoffnung,* Berlin, Aufbau Verlag ; English translation, *The Principle of Hope,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.
BLUM H. F. (1951), *Time's Arrow and Evolution,* Princeton, Princeton University Press.
BONNER John Tyler (1980), *The Evolution of Culture in Animals,* Princeton, Princeton University Press.
BOPP F. (1927), *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft,* Berlin, Grundriß der indogermanischen Sprach-und Altertumskunde.
BORN Max (1968), *My Life and My Views,* New York, C. Scribner.
BOSERUP Esther (1965), *The Conditions of Agricultural Growth,* London, George Allen & Unwin.
— (1981), *Population and Technological Change. A Study of Long Term Trends,* Chicago, University of Chicago Press.
BRAUDEL Fernand (1981), *Civilization and Capitalism : 15th-18th Century* ; trad. de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (Paris, A. Colin, 1979), vol. I : *The Structures of Everyday Life : The Limits of the Possible (Les structures du quotidien : le possible et l'impossible),* New York, Harper & Row.
— (1982*a*), *Civilization and Capitalism : 15th-18th Century,* vol. II : *The Wheels of Commerce (Les jeux de l'échange),* New York, Harper & Row.
— (1982*b*), in *Le Monde* du 16 mars.
— (1984), *Civilization and Capitalism : 15th-18th Century,* vol. III : *The Perspective of the World (Le temps du Monde),* New York, Harper & Row.
BULLOCK Allan and STALLYBRASS Oliver, eds (1977), *The Harper Dictionary of Modern Thought,* New York, Harper & Row. Published in Britain as *The Fontana Dictionary of Modern Thought.*
BURKE E. P. (1816), « Letter to a Member of the National Assembly », in *Works,* London, F. C. & J. Rivington.
BUTLER Samuel (1663-1678), *Hudibras,* Part I, London, J. G. for Richard Marriot under Saint Dunstan's Church in Fleet Street, 1663, Part II, London, T. R. for John Martyn and James Allestry at the Bell in St. Paul's Church Yard, 1664 ; Part III, London, Simon Miller at the Sign of the Star at the West End of St. Paul's, 1678.

CAMPBELL B. G., ed. (1972), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971,* Chicago, Aldine Publishing Co.
CAMPBELL Donald T. (1974), « Evolutionary Epistemology », *in* P. A. SCHILPP, ed., *The Philosophy of Karl Popper,* La Salle, Open Court, 1974, p. 413-463, reprinted in Radnitzky and Bartley (1987).
— (1977), « Descriptive Epistemology », William James Lectures, Harvard University, mimeographed.

CARLYLE Thomas (1909), *Past and Present*, Oxford, Oxford University Press.
CARR-SAUNDERS A. M. (1922), *The Population Problem : A Study in Human Evolution*, Oxford, Clarendon Press.
CHAGNON Napoleon A. and IRONS William, eds (1979), *Evolutionary Biology and Human Social Behaviour*, North Scituate, Mass., Duxbury Press.
CHAPMAN J. W. (1964), « Justice and Fairness », *Nomos, 6, Justice*, New York, New York University Press.
CHILDE V. Gordon (1936), *Man Makes Himself*, New York, Oxford University Press.
— (1936/1981), *Man Makes Himself*, Introduction by Sally Green, Bradford-on-Avon, Wiltshire, Moonraker, 1981.
— (1950), « The Urban Revolution », *The Town Planning Report*.
CLARK Grahame (1965), « Traffic in Stone Axe and Adze Blades », *Economic History Review, 18*, 1965, p. 1-28.
CLARK R. W. (1971), *Einstein : The Life and Times*, New York, World Publishing Company.
CLIFFORD W. K. (1879), « On the Scientific Basis of Morals » (1875) and « Right and Wrong : the Scientific Ground of their Distinction » (1876), in *Lectures and Essays*, vol. 2, London, Macmillan & Co.
COASE R. H. (1937), « The Nature of the Firm », *Economica, 4*.
— (1960), « The Problem of Social Cost », *Journal of Law and Economics, 3*.
— (1976), « Adam Smith's View of Man », *Journal of Law and Economics*.
COHEN J. E. (1984), « Demographic Doomsday Deferred », *Harvard Magazine*.
COHEN Morris R. (1931), *Reason and Nature*, New York, Harcourt, Brace and Co.
COHN Norman (1970), *The Pursuit of the Millennium*, revised and expanded edition, New York, Oxford University Press.
COMTE A. (1854), « La supériorité nécessaire de la morale démontrée sur la morale révélée », in *Système de la politique positive, I*, Paris, L. Mathias, p. 356.
CONFUCIUS, *Analects*, trans. A. Waley, London, George Allen & Unwin, Ltd., 1938.
CURRAN Charles (1958), *The Spectator*, July 6, p. 8.

DAIRAINES Serge (1934), *Un socialisme d'Etat quinze siècles avant Jésus-Christ*, Paris, Librairie Orientaliste P. Geuthner.
DEMANDT Alexander (1978), *Metaphern für Geschichte*, Munich, Beck.
DURHAM William (1979), « Towards a Co-evolutionary Theory of Human Biology and Culture », *in* N. CHAGNON and W. IRONS, eds, *Evolutionnary Biology and Human Social Behaviour*, North Scituate, Mass., Duxbury Press.

ELDELMAN Gerald M. (1987), *Neural Darwinism : The Theory of Neuronal Group Selection*, New York, Basic Books.
EDMONDS J. M. (1959), *The Fragments of Attic Comedy*, vol. II, Leiden, E. J. Brill, in three volumes 1957-1961.
EINAUDI Luigi (1948), « Greatness and Decline of Planned Economy in the Hellenistic World », *Kyklos, II*, p. 193-210, 289-316.
EINSTEIN Albert (1949/1956), « Why Socialism ? », in *Out of My Later Years*, New York, Philosophical Library ; see also *Monthly Review*, May 1949.
EMMET, Dorothy M. (1958), *Function, Purpose and Powers : Some Concepts in the Study of individuals and Societies*, London, Macmillan.
EVANS-PRITCHARD E. E. (1965), *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press.

EVERETT C. W. (1931), *The Education of Jeremy Bentham,* New York, Colombia University Press.

FARB Peter (1968), *Man's Rise to Civilization,* New York, Dutton.
— (1978), *Humankind,* Boston, Houghton Mifflin.
FERGUSON Adam (1767/1773), *An Essay on the History of Civil Society,* third edition, London, A. Millar and T. Caddel.
— (1792), *Principles of Moral and Political Science,* vol. II, Edinburgh, A. Strahan and T. Caddel.
FERRI Enrico (1895), *Annales de l'Institut international de Sociologie, I.*
FINLEY Moses I. (1973), *An Ancient Economy,* London, Chatto and Windus, Ltd.
FLEW A. G. N. (1967), *Evolutionary Ethics,* London, Macmillan.
Fontana/Harper Dictionary of Modern Thought (1977), see Bullock and Stallybrass.
FRAZER J. C. (1909), *Psyche's Task,* London, Macmillan.
FREUD Sigmund (1930), *Civilization and Its Discontents,* London, Hogarth Press.

GHISELIN Michael T. (1969), *The Triumph of the Darwinian Method,* Berkeley, University of California Press.
GOSSEN H. H. (1854/1889/1927/1983), *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln,* Braunschweig : Vieweg, 1854 ; Berlin, R. L. Prager, 1889 ; third edition, with introduction by F. A. Hayek, Berlin, R. L. Prager, 1927 ; English translation : *The Laws of Human Relations and the Rules of Human Action Derived Therefrom,* trans. Rudolph C. Blitz, Cambridge, MIT Press, 1983.
GRUBER Howard E. (1974), *Darwin on Man : A Psychological Study of Scientific Creativity, together with Darwin's Early and Unpublished Notebooks,* transcribed and annotated by Paul H. Barrett, New York, E. P. Dutton & Co., Inc.

HAAKONSSEN Knud (1981), *The Science of a Legislator : the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith,* Cambridge, Cambridge University Press.
HARDIN Garrett James (1961), *Nature and Man's Fate,* New York, The New American Library.
— (1980), *Promethean Ethics : Living with Death, Competition and Triage,* St. Louis, Washington University Press.
HARDY Alister (1965), *The Living Stream : Evolution and Man,* New York, Harper & Row.
HAYEK F. A. (1935), ed., *Collectivist Economic Planning : Critical Studies on the Possibilities of Socialism,* London, George Routledge & Sons.
— (1936/1948), « Economics and Knowledge », reprinted *in* HAYEK (1948).
— (1941), *The Pure Theory of Capital,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd.
— (1945/1948), « The Use of Knowledge in Society », reprinted *in* Hayek (1948).
— (1948), *Individualism and Economic Order,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd.
— (1949/1967), « The Intellectuals and Socialism », *University of Chicago Law Review, 16,* Spring 1949 ; reprinted *in* HAYEK (1967).
— (1951), *John Stuart Mill and Harriet Taylor : Their Friendship and Subsequent Marriage,* London, Routledge & Kegan Paul.
— (1952), *The Sensory Order,* Chicago, University of Chicago Press.

— (1952/1979), *The Counter-Revolution of Science : Studies on the Abuse of Reason,* Indianapolis, Liberty Press, 1979.
— (1954/1967), « History and Politics », *in* F. A. HAYEK, ed., *Capitalism and the Historians,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1954 ; reprinted *in* HAYEK (1967).
— (1960), *The Constitution of Liberty,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd.
— (1963/1967), « The Legal and Political Philosophy of David Hume », *Il Politico,* XXVIII/4, reprinted *in* HAYEK (1967).
— (1964), « The Theory of Complex Phenomena », *in* Mario A. BUNGE, ed., *The Critical Approach to Science and Philosophy : Essays in Honor of Karl* R. *Popper,* New York, Free Press, 1964, reprinted *in* HAYEK (1967).
— (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd.
— (1967/1978*a*), « Dr. Bernard Mandeville », In *Proceedings of the British Academy, 52,* reprinted *in* HAYEK (1978).
— (1967/1978*b*), « The Confusion of Language in Political Thought », address delivered in German to the Walter Eucken Institute in Freiburg im Breisgau and published in 1968 as an Occasional Paper by the Institute of Economic Affairs, London ; reprinted *in* HAYEK (1978).
— (1970/1978), *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde,* Munich and Salzburg, Fink Verlag, 1970, reprinted Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Verlag, 1975, published in English translation *in* HAYEK (1978).
— (1972/1978), *A Tiger by the Tail,* London, Institute of Economic Affairs.
— (1973), *Law, Legislation and Liberty,* vol. I ; *Rules and Order,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd. (trad. franç. par R. AUDOUIN, *Droit, législation et liberté,* vol. 1 : *Règles et ordre,* Paris, PUF, 1980).
— (1976), *Law, Legislation and Liberty,* vol. II ; *The Mirage of Social Justice,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd. (trad. franç. par R. AUDOUIN, *Droit, législation et liberté,* vol. 2 : *Le mirage de la justice sociale,* Paris, PUF, 1981).
— (1976-1978), *Denationalisation of Money,* London, The Institute of Economic Affairs, second edition, revised and expanded, 1978.
— (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd.
— (1979), *Law Legislation and Liberty,* vol. III : *The Political Order of a Free People,* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd. (trad. franç. par R. AUDOUIN, *Droit, législation et liberté,* vol. 3 : *L'ordre politique d'un peuple libre,* Paris, PUF, 1979).
— (1983), « The Weasel Word "Social" », *Salisbury Review,* Autumn 1983.
— (1986), « Market Standards for Money », *Economic Affairs,* April/May, p. 8-10.
HEILBRONER Robert (1970), *Between Capitalism and Socialism : Essays in Political Economics,* New York, Random House.
HERDER J. G. (1784/1821), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* Leipzig, J. F. Hartknoch, second ed., 1821. See also *Abhandlung über den Ursprung der Sprache,* 1772.
HERSKOVITS M. J. (1948), *Man and His Works,* New York, Alfred A. Knopl, Inc.
— (1960), *Economic Anthropology, A Study in Comparative Economics,* New York, Alfred A. Knopf, Inc.
HIRSCHMANN Albert O. (1977), *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph,* Princeton, Princeton University Press.

HOBHOUSE L. T. (1911), *Liberalism*, New York, Henry Holt & Co.
— (1922), *The Elements of Social Justice*, New York, Henry Holt & Co.
HOLDSWORTH W. S. (1924), *A History of English Law*, London, Methuen.
HOWARD J. H. (1982), *Darwin*, Oxford, Oxford University Press.
HUIZINGA Johan (1949), *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture*, London, Routledge & Kegan Paul.
HUMBOLD T. Wilhelm von (1836-1903), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes*, Berlin, Druckerei der Königlichen Akamedie der Wissenschaften, reprinted in *Gesammelte Schriften*, VII/1, Berlin, B. Behr, 1903/1936.
— (1903-1936), *Gesammelte Schriften*, Berlin, B. Behr ; also Darmstadt, 1977, eds A. Flitner and K. Giel.
HUME David (*c* 1757/1779/1886), *Dialogues concerning Natural Religion, in* David HUME, *Philosophical Works*, vol. II, ed. T. H. GREEN and T. H. GROSE, London, Longmans, Green.
— (1777/1886), *Enquiry Concerning Human Understanding, in* David HUME, *Philosophical Works*, vol. III, ed. T. H. GREEN and T. H. GROSE, London, Longmans, Green.
— (1741, 1742, 1758, 1777/1886), *Essays, Moral, Political and Literary, in* David HUME, *Philosophical Works*, vols III and IV, ed. T. H. GREEN and T. H. GROSE, London, Longmans, Green.
— (1762), *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, in six volumes, London, Printed for A. Millar in the Strand.
— (1882), *The Philosophical Works of David Hume*, eds T. H. GREEN and T. H. GROSE, London, Longmans, Green.
— (1739/1886), *A Treatise of Human Nature, in* David HUME, *Philosophical Works*, vols I and II, ed. T. H. GREEN and T. H. GROSE, London, Longmans, Green.
HUXLEY Julian S. and HUXLEY Thomas Henry (1947), *Touchstone for Ethics, 1893-1943*, New York, Harper.

JAY Martin (1973), *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown.
JONES E. L. (1981), *The European Miracle*, Cambridge, Cambridge University Press.
JOUVENEL Bertrand de (1957), *Sovereignty : An Inquiry into the Political Good*, translated by J. F. HUNTINGTON, Chicago, University Press of Chicago Press (trad. de *De la souveraineté à la recherche du bien pratique*, Paris, Litec, 1947).

KANT Immanuel (1798), *Der Streit der Fakultäten*.
KELLER R. E. (1982), « Zur Theorie sprachlichen Wandels », *Zeitschrift für Germanistische Linguistik, 10*, 1982, p. 1-27.
KERFERD G. B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, esp. Chapter 10 : « The nomos-physis-Controversy ».
KEYNES J. M. (1923/1971), *A Tract on Monetary Reform*, reprinted in *Collected Works*, London, Macmillan, 1971, IV.
— (1938/1949/1972), « My Early Beliefs », written in 1938, printed in *Two Memoirs*, London, Rupert Hart-David, 1949, and reprinted in *Collected Works*, vol. X, London, MacMillan, 1972.
KIRSCH G. (1981), « Ordnungspolitik mir graut vor dir », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18 July 1981.

KNIGHT Frank H. (1923/1936), *The Ethics of Competition and Other Essays,* London, G. Allen & Unwin, Ltd., 1936 ; *Quarterly Journal of Economics,* 1923.

LEAKEY R. E. (1981), *The Making of Mankind,* New York, Dutton.
LIDDEL H. G. and SCOTT R. (1940), *A Greek/English Lexicon,* 9th edition, London, Clarendon Press.
LOCKE John (1676/1954), *Essays on the Laws of Nature,* ed. W. LEYDEN, Oxford, Clarendon Press.
— (1690/1887), *Two Treatises on Civil Government,* 2nd edition, London, Routledge.
— (1690/1924), *Essay Concerning Human Understanding,* ed. A. S. PRINGLE-PATTISON, Oxford, Clarendon Press.

MACHLUP Fritz (1962), *The Production and Distribution of Knowledge,* Princeton, Princeton University Press.
MAIER H. (1972), « Können Begriffe die Gesellschaft verändern ? », in *Sprache und Politik, Bergedorfer Gesprächkreis, 41, Tagung,* May 1972, Protokoll.
MAINE H. S. (1875), *Lectures on the Early History of Institutions,* London, John Murray.
MALINOWSKI B. (1936), *Foundations of Faith and Morals,* London, Oxford University Press.
MANDEVILLE B. (1715/1924), *The Fable of the Bees,* ed. F. B. Kaye, Oxford, Clarendon Press.
MAYR E. (1970), *Populations, Species, and Evolution,* Cambridge, Harvard University Press.
— (1982), *The Growth of Biological Thought,* Cambridge, Harvard University Press.
MCCLEARY G. F. (1953), *The Malthusian Population Theory,* London, Faber & Faber.
MCNEILL William H. (1981), « A Defense of World History », *Royal Society Lecture.*
MEDAWAR P. B. and J. S. (1983), *Aristotle to Zoos : A Philosophical Dictionary of Biology,* Cambridge, Harvard University Press.
MEDICK Hans (1973), *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft ; Die Ursprünge der Bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
MENGER Carl (1871/1934/1981), *Principles of Economics,* New York and London, New York University Press. Reprinted in German by the London School of Economics in 1934, vol. I : see below.
— (1883/1933/1985), *Problems of Economics and Sociology,* trans. Francis J. NOCK, ed. Louis SCHNEIDER, Urbana, University of Illinois Press, 1963 ; republished as *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics,* with new introduction by Lawrence WHITE, New York, New York University Press. Reprinted in German by the London School of Economics in 1933, vol. II : see below.
— (1933-1936), *The Collected Works of Carl Menger,* reprint in four volumes, in German, London, London School of Economics and Political Science (Series of Reprints of Scarce Tracts in Economic and Political Science, no. 17-20).
— (1968/1970), *Gesammelte Werke,* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag.
MILL John Stuart (1848/1965), *Principles of political Economy,* vols 2 and 3 of *Collected Works of John Stuart Mill,* ed. J. M. ROBSON, London, Routledge & Kegan Paul, Ltd.

MILLER David (1976), *Social Justice,* Oxford, Oxford University Press.

MISES, Ludwig von (1949), *Human Action : A Treatise on Economics,* New Haven, Yale University Press. (trad. franç. *L'action humaine. Traité d'économie,* Paris, PUF, 1985).

— (1957), *Theory and History,* New Haven, Yale University Press.

— (1922/1981), *Socialism,* Indianapolis, Liberty *Classics,* 1981.

MONOD Jacques (1970/1977), *Chance and necessity,* Glasgow, Collins/Fount paperback, 1977 ; trad. de *Le hasard ou la nécessité,* Paris, Ed. du Seuil, 1970).

— (1970), *in* A. TISELIU and S. NILSSON, eds, *The Place of Values in a World of Facts,* Stockholm, Nobel Symposium 14.

MONTESQUIEU Charles Louis de Secondat de (1748), *De L'Esprit des loix,* I, Geneva, Barrillot & Fils.

MOORE G. E. (1903), *Principia Ethica,* Cambridge, Cambridge University Press.

MYRDAL Gunnar (1960), *Beyond the Welfare State,* New Haven, Yale University Press.

NEEDHAM Joseph (1943), *Time the Refreshing River,* London, Allen & Unwin.

— (1954), *Science and Civilisation in China,* Cambridge, Cambridge University Press, 1954-1985, in 6 volumes and numerous parts.

NORTH D. C. (1973) and THOMAS R. P., *The Rise of the Western World,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (1981), *Structure and Change in Economic History,* New York, W. W. Norton & Co.

O'BRIEN C. C. (1986), « God and Man in Nicaragua », *The Atlantic, 258,* August 1986.

ORWELL George (1937), *The Road to Wigan Pier* (London : V. Gollancz).

PATTEN Simon N. (1899), *The Development of English Thought : A Study in the Economic Interpretation of History,* New York, The Macmillan Company ; London, Macmillan and Co., Ltd.

PEI Mario (1978), *Weasel Words : The Art of Saying What You Don't Mean,* New York, Harper & Row.

PETTY William (1681/1899), « The Growth, Increase and Multiplication of Mankind » (1681), in *The Economic Writings of Sir William Petty,* ed. C. H. HULL, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1899.

— (1927), *The Petty Papers : Some Unpublished Writings of Sir William Petty,* ed. Marquis of LANSDOWNE, London, Constable & Co.

PIAGET Jean (1929), *The Child's Conception of the World,* London, K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd (trad. de *La représentation du monde chez l'enfant,* Paris, PUF, 6e éd., 1991).

PIERSON N. G. (1902/1912), *Principles of Economics,* translated from the Dutch by A. A. WOTZEL, London, New York, Macmillan and Co., Ltd.

PIGGOTT Stuart (1965), *Ancient Europe from the beginning of Agriculture to Classical Antiquity,* Edinburgh, Edinburgh University Press.

PIRENNE J. (1934), *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte,* Brussels, Edition de la Fondation égyptologique Reine Elisabeth.

POLANYI Karl (1945), *Origin of Our Time : The Great Transformation,* London, V. Gollancz, Ltd.

— (1977), *The Livelihood of Man,* ed. H. W. PEARSON, New York, Academic Press.

POPPER K. R. (1934/1959), *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1959 (trad. franç. *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973).

— (1945/1966), *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge and Kegan Paul, Ltd., sixth edition, 1966 (trad. franç. *La société ouverte et ses ennemis*, t. 1 : *L'ascendant de Platon*, t. 2 : *Hegel et Marx*, Paris, Le Seuil, 1979).

— (1948/1963), « Towards a Rational Theory of Tradition », lecture given in 1948, published in *The Rationalist Annual*, 1949 ; reprinted in Popper (1963).

— (1957), *The Poverty of Historicism*, London, Routledge & Kegan Paul, Ltd. (trad. franç. *Misère de l'historicisme*, Paris, Agora, 1988).

— (1963), *Conjectures and Refutations*, London, Routledge & Kegan Paul, Ltd. (trad. franç. *Conjonctures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985).

— (1972), *Objective Knowledge : An Evolutionary Approach*, London, Oxford University Press (trad. franç. *La connaissance objective*, Ed. Complexes, 1978).

— (1974/1976), « Autobiography », *in* P. A. SCHILPP, ed. : *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Open Court, 1974, p. 3-181, republished, revised, as *Unended Quest*, London, Fontana/Collins, 1976.

— (1977/1984) and ECCLES J. C., *The Self and Its Brain*, London, Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1984.

— (1982*a*), *The Open Universe : An Argument for Indeterminism*, vol. II of the *Postcript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W. W. BARTLEY, III, London, Hutchinson.

— (1982*b*), *Quantum Theory and the Schism in Physics*, vol. III of the *Postcript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W. W. BARTLEY, III, London, Hutchinson.

— (1983), *Realism and the Aim of Science*, vol. I of the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W. W. BARTLEY, III, London, Hutchinson.

PRIBRAM K. (1983), *A History of Economic Reasoning* (Baltimore : Johns Hopkins University Press).

PRIGOGINE Illya (1980), *From Being to Becoming : Time and Complexity in the Physical Sciences*, San Francisco : W. H. Freeman (trad. franç. *Physique, temps et devenir*, Paris, Masson, 1982).

QUINTON A. (1977), « Positivism », in *Harper/Fontana Dictionary of Modern Thought*, New York, Harper & Row.

RADNITZKY Gerard and BARTLEY W. W., III, eds (1987), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, La Salle, Open Court.

RAWLS John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press (trad. franç. *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil, 1987).

RENFREW Colin (1972), *Emergence of Civilisation*, London, Methuen.

— (1973), *The Explanation of Culture Change : Models in Prehistory*, London, Duckworth.

ROBERTS P. C. (1971), *Alienation in the Soviet Economy*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

ROSTOVTZEFF M. (1930), « The Decline of the Ancient World and its Economic Explanation », *Economic History Review*, II ; *A History of the Ancien World*, Oxford, Clarendon Press ; *L'empereur Tibère et le culte impérial*, Paris, F. Alcan, and *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich*, Leipzig, Quelle & Meyer.

— (1933), Review of J. Hasebrock, *Griechische Wirtschafts - und Handelsgeschichte,* in *Zeitschrift für die Gesamte Staatswirtschaft, 92,* p. 333-39.

ROUSSEAU Jean-Jacques (1762), *Du contrat social ou Principe du droit politique.*

RUSE Michael (1982), *Darwinism Defended : A Guide to the Evolution Controversies,* Reading, Mass., Addison-Wesley.

RUSSELL Bertrand (1931), *The Scientific Outlook,* New York, W. W. Norton & Company, Inc.

— (1940), « Freedom and Government », *in* R. N. Anshen, ed., *Freedom, Its Meaning,* New York, Harcourt, Brace & Co.

— (1910/1966), *Philosophical Essays,* revised edition, London, Allen & Unwin.

RUTLAND Peter (1985), *The Myth of the Plan : Lessons of Soviet Planning Experience,* London, Hutchinson.

RYLE Gilbert (1945/1946), « Knowing How and Knowing That », *Proceedings of the Aristotelian Society, 46.*

— (1949), *The Concept of Mind,* London, Hutchinson's University Library.

SAVIGNY F. C. (1814/1831), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebund und Rechtswissenschaft,* Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1814, trans. Abraham HAYWARD, as *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence,* London, Littlewood & Co., 1831.

— (1840), *System des heutigen Römischen Rechts,* Berlin, Veit, 1840-1849.

SCHELSKY H. (1975), *Die Arbeit tun die Anderen,* Opladen, Westdeutscher Verlag.

SCHILLER J. C. F. (1793), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen,* in *Samtliche Werke,* Stuttgart und Tübingen, J. G. Cotta, 1812-1815), vol. 8 ; republished as *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen,* Kurt HOFFMANN, ed., Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1934.

SCHOECK Helmut (1973), « Die Sprache des Trojanischen Pferd », in *Die Lust am schlechten Gewissen,* Freiburg, Herder.

— (1966/1969), *Envy,* London, Secker & Warburg.

SCHRÖDINGER Erwin (1944), *What Is Life ? The Physical Aspect of the Living Cell,* Cambridge, The University Press.

SCHULZE H. (1913), *Deutsches Fremdwörterbuch.*

SCHUMACHER E. F. (1973), *Small Is Beautiful,* New York, Harper & Row.

SCHUMPETER J. (1954), *History of Economic Analysis,* New York, Oxford University Press.

SCITOVSKY Tibor (1976), *The Joyless Economy : an Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction,* New York, Oxford University Press.

SEGERSTEDT Torgny (1969), « Wandel der Gesellschaft », in *Bild der Wissenschaft, 6.*

SETON-WATSON H. (1983), *Times Literary Supplement,* 18 November, p. 1270.

SHAFAREVICH Igor Rostislavovich (1975/1980), *The Socialist Phenomenon,* New York, Harper & Row.

SIMON Julian L. (1977), *The Economics of Population Growth,* Princeton, Princeton University Press.

— (1978), ed., *Research in Population Economics,* Greenwich, Conn., JAI Press.

— (1981*a*), « Global Confusion, 1980 : A Hard Look at the Global 2000 Report », in *The Public Interest, 62.*

— (1981*b*), *The Ultimate Resource,* Princeton, Princeton University Press (trad. franç. *L'homme, notre dernière chance,* Paris, PUF, 1985).

— and KAHN Hermann, eds (1984), *The Resourceful Earth,* Oxford, Basil Blackwell.
SIMPSON G. G. (1972), « The Evolutionary Concept of Man », *in* B. G. CAMPBELL, ed., *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971,* Chicago, Aldine Publishing Co.
SKINNER B. F. (1955-1956), « Freedom and the Control of Man », *American Scholar, 25,* p. 47-65.
SMITH Adam (1759), *Theory of Moral Sentiments,* London, A. Millar.
— (1759/1911), *Theory of Moral Sentiments,* London, G. Bell and Sons.
— (1776/1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Oxford, Oxford University Press, 1976.
— (1978), *Lectures on Jurisprudence,* ed. R. L. MEEK, D. D. RAPHAEL, P. G. STEIN, Oxford, Clarendon Press.
SOMBART Werner (1902), *Der moderne Kapitalismus,* Leipzig, Duncker & Humblot.
STEIN Peter (1966), *Regulae Iuris,* Edinburgh, University Press.
STEWART Dugald (1828/1854/1860), *Works,* ed. W. Hamilton, Edinburgh, T. Constable.
STRABON, *The Geography of Strabo,* trans. Horace L. JONES, London, Heinemann, 1917.
SULLIVAN James (1795), *The Altar of Baal thrown down ; or, the French Nation defended against the pulpit slander of David Osgood,* Philadelphia, Aurora Printing Office.
TEILHARD DE CHARDIN P. (1959), *The Phenomenon of Man,* New York, Harper (éd. franç. *Le phénomène humain,* Paris, Le Seuil, 1967).
THORPE W. H. (1963), *Learning and Instinct in Animals,* London, Methuen.
— (1966/1976), *Science, Man, and Morals,* Ithaca, Cornell University Press ; republished, Westport, Conn., Greenwood Press, 1976.
— (1969), *Der Mensch in der Evolution,* with an introduction by Konrad Lorenz, München, Nymphenburger Verlagshandlung. Translation of *Science, Man and Morals,* Ithaca, Cornell University Press, 1966.
— (1978), *Purpose in a World of Chance,* Oxford, Oxford University Press.
TROTTER Wilfred (1916), *Instincts of the Herd in Peace and War,* London, T. F. Unwin, Ltd.
TYLOR Edward B. (1871), *Primitive Culture,* London, J. Murray.

ULLMANN-MARGALIT Edna (1977), *The Emergence of Norms,* Oxford, Clarendon Press.
— (1978), « Invisible Hand Explanations », *Synthese, 39,* 1978.
United Nations (1980), « Concise Report of the World Population Situation in 1979 : Conditions, Trends, Prospects and Policies », *United Nations Population Studies, 72.*

VICO G. (1854), *Opere,* 2nd ed., ed. G. FERRARI, Milan.
VORZIMMER Peter J. (1977), *Charles Darwin : the Years of Controversy,* The Origin of Species *and Its Critics, 1859-1882,* Philadelphia, Temple University Press.

WELLS H. G. (1984), *Experience in Autobiography,* London, Faber & Faber.
WESTERMARCK E. A. (1906-1908), *The Origin and Development of the Moral Ideas,* London, MacMillan and Co.
WIELAND C. M. (1800), *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen,* Leipzig, B. G. J. Göschen.
WIESE Leopold von (1917), *Der Liberalismus in Vergangeheit und Zukunft,* Berlin, S. Fischer.

WILLIAMS George C., ed. (1966), *Adaptation and Natural Selection,* Princeton, Princeton University Press.
— (1971), *Group Selection,* Chicago, Aldine-Atherton.
— (1975), *Sex and Evolution,* Princeton, Princeton University Press.
WILLIAMS Raymond (1976), *Key Words : A Vocabulary of Culture and Society,* London, Fontana.
WYNNE-EDWARDS V. C. (1962), *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour,* Edinburgh, Oliver & Boyd.

Index des noms propres

Index thématique